Alice Pechriggl

Agieren und Handeln

Studien zu einer philosophisch-psychoanalytischen Handlungstheorie

(Pre-Print-Version)

Inhalt

Teil II *Mise en scène* der Praxis – Körper, Seele, Gemeinschaft als Handlungsschauplätze

Danksagung

Ein Buch verdankt sich nicht nur seiner Autorin/seinem Autor. Dieses Buch verdankt sich in ganz besonderer Weise den anderen, bestimmten anderen. Ich bedanke zuerst bei denen, ohne die es aus physischen Gründen nicht wäre: Manfred Mörtl, Oliver Langer, Frantizek Gazo, Alexandra Pagitz, Renate Arnold und Uta Kenda; ich bedanke mich weiters bei meiner Schwester Silvia Bruckner sowie bei Barbara Blovsky, Regina Hofer, Beate Hofstadler, Gunter Löger, Jutta Steininger, Krista Susman, Wolf Werdigier für Ihre Freundschaft, ihren wunderbaren, unerschrockenen Beistand und ihre Ideen; vor allem bei Cristina Beretta und Nina von Korff, die nach ihrer ungebrochenen Unterstützung in schweren Zeiten auch den Text in kluger Umsicht annotierten. Christian Herzog danke ich dafür, dass er den Text setzte und durchsah. Weiters danke ich den vielen Kolleg_innen, die in den 14 Jahren der Entstehung dieser Studien Vorarbeiten dazu mit mir diskutierten, wo immer ich diese präsentierte; genannt seien hier nur einige: Arno Böhler, Susanne Granzer, Sophie Klimis, Krassimira Kruschkova, Markus Mittmannsgruber, Elisabeth Schäfer sowie Karoline Feyertag, Ruth Anderwald, Leonhard Grond und Marina Gržinić, mit denen ich im Rahmen von Forschungsprojekten bzw. von Workshops zusammenarbeiten und Ideen zu diesem Buch diskutieren konnte; meinen Kolleg_innen vom Institut für Philosophie der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt (AAU), mit denen ich einige frühe Thesen im Rahmen unseres Mittwochkolloquiums diskutierte; Rainer Winter, Hans-Herbert Kögler und Timo Storck, mit denen ich im Rahmen einer Tagung an der AAU zum Thema der Rätselhaftigkeit von *agency* zentrale Thesen dieses Buches diskutierte; schließlich Laureline Fontaine, Olivier Peiffert und Carlos Herrera, mit denen ich das letzte Kapitel im Rahmen der von ihnen organisierten Tagung zu „La constitution comme discours et comme récit“ an der Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle diskutieren konnte.

Einleitung

Seit Freud gibt es in der deutschen Sprache einen deutlichen begrifflichen Unterschied zwischen Agieren und Handeln, der für viele Menschen in den Alltagsgebrauch eingegangen ist. Für viele – aber nicht für alle. Während „Freud'scher Versprecher" mittlerweile Bestandteil des Wiener Slangs ist, aus dem Freud nicht wenige seiner Einsichten in das Seelenleben bezog, ist der Ausdruck „Die agiert da was aus." weniger geläufig.

Auf den ersten Blick mögen beide Worte synonym erscheinen, obwohl niemand auf die Idee käme zu sagen: „Es agiert sich hier um eine schwierige Angelegenheit." Freud dachte sich gewiss etwas dabei, als er für seinen Begriff nicht das Wort Handeln, sondern das Wort Agieren verwendete, das zu seiner Zeit oft im Sinne von Theaterspielen oder von nicht bewusstem Tun verwendet wurde.[1]

Er bezog sich mit diesem Begriff auf die im Zuge der Übertragung nicht erinnerbaren, aber agierten Inhalte des Unbewussten.[2] Das Agieren wird in dieser Auffassung stets von einem Widerstand begleitet, durch den das Verdrängte zwar gegen die Aufdeckung geschützt werden soll, der es aber zugleich verrät. Das Erinnern ist nicht möglich, weil das zu Erinnernde von der Bewusstwerdung abgehalten wird (die Verdrängung, die Abspaltung, die Verleugnung sind permanente, unbewusste Tätigkeiten der Psyche, die Freud

---

1 Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart, https://www.dwds.de/r?q=agieren;corpus=public;format=full;date-start=1860;-date-end=1930;genre=Wissenschaft;genre=Belletristik;genre=Gebrauchsliteratur;-genre=Zeitung;p=2;sort=date_desc;limit=50 (15. August 2017)

2 S. Freud, *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten* in: Gesammelte Werke Band X, Frankfurt/M. 1990, S. 126–136. „… der Analysierte erinnere überhaupt nichts von dem Vergessenen und Verdrängten, sondern er agiere es. Er reproduziert es nicht als Erinnerung, sondern als Tat, er wiederholt es, ohne natürlich zu wissen, daß er es wiederholt. Zum Beispiel: Der Analysierte erzählt nicht, er erinnere sich, daß er trotzig und ungläubig gegen die Autorität der Eltern gewesen sei, sondern er benimmt sich in solcher Weise gegen den Arzt." S. 129.

nach dem Vorbild der Analyse der Traum*arbeit* analysiert hat). Wenn Agieren für Freud dort stattfindet, wo nicht erinnert werden kann, dann wird aus handlungsphilosophischer Perspektive zu fragen sein, in welcher Weise das Erinnern eine Bedingung für Handeln ist, oder anders gefragt: Inwiefern ist Erinnern nicht schon Handeln?

Für Freud agiert der_die Patient_in in der Analyse das, was ihr in der Vorstellung, also sprachlich, nicht zugänglich ist. Anstatt in der Analyse zu sagen, ich habe jetzt keine Lust, mich mit dieser unangenehmen Erinnerung zu befassen und die Affekte wieder zu verspüren, die damit verbunden waren, kommt sie_er nicht in die Stunde. Das Agieren ist als solches unbewusst, das Fernbleiben wird vielmehr als Handeln ausgegeben und rationalisiert. Im weiteren Sinn kann jeder Lapsus als ein Agieren betrachtet und benannt werden. Ich verlegte vor Jahren – ich hatte meine Habilitation abgeschlossen und hatte gerade meine Lehranalyse begonnen – meinen Institutsschlüssel. Als ich nach einigem Suchen dachte, dass ich vielleicht einen Widerwillen, an das Institut zu gehen, durch das Verlegen des Schlüssels agierte, fiel mir ein, dass ich dort Gefahr lief, auf eine Person zu treffen, die mich beleidigt hatte. In diesem Moment fiel mein Blick auf den Schlüssel, den ich an einem ungewöhnlichen, aber durchaus sichtbaren Platz in meiner Wohnung abgelegt hatte. Anstatt sinnlos zu suchen und den Schlüssel immer wieder zu übersehen, handelte ich im Sinne einer Erforschung der möglichen Gründe der Fehlleistung, die in der Tat eine Auflösung erfuhr. Ich konnte nun handeln, getrost ans Institut gehen (ich hatte ja dort wichtige Termine), denn ich hatte mich innerlich und mit der entsprechenden Haltung für den Fall einer Begegnung gewappnet. Unbewusst war nicht so sehr der Widerwille als vielmehr das Maß der Gekränktheit gewesen, die Angst und die Wut, die damit einhergingen und sich gegenseitig in mir aufschaukelten, und schließlich der Sinn des Verlegens des Schlüssels, der darin bestand, das unangenehme Zusammentreffen zu vermeiden. Aber vielleicht wollte ich mit der Auflösung des Rätsels vom verlegten Schlüssel auch nur meine Analytikerin beeindrucken, der ich die Geschichte alsbald erzählte.

Die Erschließung des Spannungsfeldes zwischen Agieren und Handeln beginnt mit der Frage nach der Permeabilität der Grenze zwischen Agieren und Handeln. Agieren nenne ich zuerst das, was im Anschluss an Sigmund Freuds Gebrauch des Begriffs gemeinhin auch Ausagieren von unbewussten oder unterdrückten Affekten, Wünschen, Vorstellungen bzw. ihren Legierungen genannt wird. Agieren ist bei Freud im Rahmen der Übertragung angesiedelt und es ist wichtig, in Hinblick auf die Begriffsgenese daran zu erinnern. Doch es ist die über die psychotherapeutische *community* hinausgehende Entgrenzung des Begriffs auf Alltagssituationen, die ihm für die philosophische Handlungstheorie Bedeutung verleiht. Diese begrifflich noch zu erschließende Bedeutung ist Ausgangspunkt für das vorliegende Buch.

Was in der Philosophie und darüber hinaus *Handeln* genannt wird, ist das bewusste Tun im Sinne der Deliberatio, d.h. des Mit-Anderen- bzw. Mit-sich-zu-Rate-Gehens; es ist das begründete oder zumindest motivierte, intentionale Tun. Ich betrachte die Verknüpfung „Zwang zu Agieren/Freiheit zu Handeln" auch als Chiasma, in dem die über Kreuz gelegte Verknüpfung „freies Agieren/Handlungszwang oder Zwangshandlung" ebenfalls bedeutsam ist. Aus diesem Chiasma heraus erscheinen mir Praxis, Tun und Lassen, schließlich Handeln im engeren Sinn besser erhellbar.

Ich gehe zuerst von einem Subjektbegriff auf allen Ebenen von *agency* im übergreifenden Sinn aus; dieser umfasst Einzelne, Gruppen und Gesellschaften, insofern sie aktiv, aber immer auch passiv an einem Vollzug beteiligt sind, einmal bewusster und verantwortlicher, ein anderes Mal unbewusst und dennoch verantwortlich oder unbedacht und unverantwortlich, mehr getrieben als planend oder aktiv am Werk. Das Spektrum der Attribuierungsweisen einer Handlung oder eines Handlungs- bzw. Aktionsgefüges zu einem Wer ist schier unendlich. Doch es geht vor allem um die Trias Psyche, Körper, Gemeinschaft als Agenten, Schauplätze und Patienten, wobei im vielfältigen Agierensspektrum nicht immer leicht auszumachen ist, wo und wann die Psyche, der Körper oder die Gemeinschaft aufhört, Akteur zu sein, und wo bzw. wann er_sie beginnt, als Schauplatz oder als erleidende_r Patient_in zu fungieren.

Vier Phasen des Vollzugs

Wird das Spannungsfeld Agieren und Handeln aus einer transzendentalen Perspektive betrachtet, dann sollte – in Anlehnung an Aristoteles und Kant – über die ontologischen Kategorien des Werdens und des Vergehens, über Raum-Zeit und über die für alle Vollzüge relevanten Transzendentalien nachgedacht werden, also über grundlegende Bedingungen der Möglichkeit *für Agieren und Handeln*. Im Zentrum dieser begrifflichen Entwicklung steht eine Emergenzontologie, die dem Oszillieren zwischen Agieren und Handeln besser gerecht werden soll als die zumeist noch vorherrschende Aristotelische Ursachenontologie, die der Philosoph in der *Metaphysik* entwickelte und in fast allen seinen Werken – der jeweiligen Seinsweise gemäß – mehr oder weniger explizit angewendet hat.[3]

3 Form-, Stoff-, Wirk- und Zweckursache, siehe auch weiter unten die Einleitung zu Kapitel 3. Dieses Abgehen von Aristoteles bedeutet nicht, dass er für das vorliegende Buch nicht einer der wichtigsten Autoren wäre, insbesondere in Teil II (Kapitel 4) und in Teil III (Kapitel 7) gehe ich ausführlich auf ihn ein. Dass alle, die sich irgendwie wissenschaftlich betätigen, Aristoteliker_innen sind, ob sie wollen oder nicht, es wissen oder nicht, haben M. Crubellier und P. Pellegrin gut nachvollziehbar gemacht: *Aristote. Le philosophe des savoirs*, Paris 2002.

Es handelt sich bei dieser Emergenzontologie um das Gefüge der *vier Phasen des Vollzugs*, die sich gleichsam als Transzendentalien der Hervorbringung durch das gesamte Buch hindurchziehen und auf alle menschlichen Vollzüge im Spannungsfeld von Agieren und Handeln angewendet werden können:

1) Potenz und ihre Aktualisierung (Vollziehbarkeit hinsichtlich der Kraft der Umsetzung), ich nenne sie die Phase der *mise en acte*,
2) Kreativität (die Fähigkeit, neue Eiden bzw. Gestalten und damit neues Sein hervorzubringen), *in actu* nenne ich sie die Phase der *mise en scène*, die im Bereich des Imaginären angesiedelt ist,
3) Logos (In-Sinn-Setzbarkeit als Akt oder deliberative und verantwortliche Handlung), *in actu* nenne ich sie die Phase der *mise en sens*,
4) Chaos als die Negativität, also die ständige Möglichkeitsbedingung des Zerfalls (von Formen/Szenen, Zusammenhängen, Machtverbindungen, Legierungen etc.), *in actu* nenne ich sie die Phase der *mise en abîme*.

Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Tuns zwischen unbewusstem bzw. vorbewusstem Agieren und deliberativem Handeln betrifft also nicht nur die psychologischen Dispositionen des Menschen (orektische, affektive, repräsentationale bzw. kognitive Dispositionen und die Qualitäten unbewusst/vorbewusst/bewusst), sie betrifft auch diese vollzugskategorialen Begriffe.

Die vier Phasen des Vollzugs sind in je unterschiedlicher Anordnung und Verknüpfung in unterschiedlichen Handlungs- bzw. Agierensmodi am Werk. Sie orientieren sich sowohl an den transzendentalen Kategorien als auch an den psychischen Haltungen des Orektisch-Volitiven und Affektiv-Pathetischen (*mise en acte* bzw. Erleiden als dessen Hemmung), des Szenisch-Repräsentationalen (*mise en scène*) und des Kognitiven (*mise en sens*), sodann an der Folie der Negativität (*mise en abîme*).

Dabei ist mit der Gerichtetheit, der Motivation und der Lust bzw. deren Negativ, der Repulsion, der Hemmung und der Angst/Unlust, im Aktionsvollzug nicht *a priori* Bewusstsein vorausgesetzt. Das impliziert nun zweierlei: erstens, dass auch von unbewussten und jedenfalls von vorbewussten Antizipationen und Rückwendungen gesprochen werden sollte, und zweitens, dass Agieren und Handeln als gesamtes Spannungsfeld unbewusster, vorbewusster und bewusster Akte bzw. Agierensvollzüge begrifflich zu fassen ist, und genau darum geht es in meinem Ansatz.

Im Moment des Handelns mögen die in diesem Buch angestellten Betrachtungen über die praktisch-poetische Umgebung des Handelns vielleicht als irrelevant erscheinen; für eine philosophische Analyse des Handlungsbegriffs können sie jedoch nicht außer Acht gelassen werden, und wenn sie einmal begrifflich gegenwärtig sind, werden sie auch im Vollzug von Handlungen eine

größere Rolle spielen. Die – vor allem antike – Rhetorik hat die Sprache, das Reden als Praxis, in einem Wirk- und Erscheinungsraum erforscht[4], wobei Gesichtspunkte der *mise en scène* und ihrer attraktiven bzw. repulsiven Wirkung im Vordergrund standen; die Theoriebildung im Rahmen der politischen, insbesondere der revolutionär-radikaldemokratischen Praxis hat das Handeln vor allem als – immer auch spontanes – Instituieren von radikal neuen Machtverhältnissen erforscht; die psychologische Forschung schließlich hat die motivationale und zunehmend auch die neuronale Ebene der – zumeist auf den Standpunkt des Einzelnen verkürzten – „Entscheidungsprozesse" erhellt, welche wiederum in der Politologie und zunehmend auch in der Ökonomie zentral geworden sind. Diese drei Zugangsweisen haben stärker die *mise en acte* ins Blickfeld gerückt. Die Bewusstseinsphilosophie aber hat vornehmlich das Denken im Handeln und die darin oder dafür relevanten Prinzipien aufgestellt bzw. zu erhellen versucht, zumeist allerdings aus einer rein begriffs- oder formallogischen Perspektive expliziter Sinnstiftung (*mise en sens*) und zum Teil bis heute im Rahmen einer ideellen Teleologie: Eine Handlung macht vordergründig, d. h. bewusstseinsphilosophisch, nur Sinn, wenn sie einen Zweck oder ein vorher gesetztes Ziel erreicht. Damit verbunden ist die zunehmend ideologisierte Reduktion allen Denkens über Denken und Tun auf Bewusst-Sein.

Die *mise en abîme* stellt ganz allgemein für die philosophische Tradition nicht so ein Problem dar wie der Begriff des Unbewussten; sie ist seit Heraklit, den unterschiedlichen Spielarten des Skeptizismus, der ästhetischen Theorie und vor allem seit Hegel als Negativität zentral, rückte ontologisch aber erst durch die Einbeziehung der Unbestimmbarkeit in den Mittelpunkt. Sie stellt vor allem im Verhältnis von Destituierung, Instituierung und Konstituierung einen wichtigen Aspekt dar, der in jeder Veränderung am Werk ist. *Mise en abîme* ist eigentlich ein Begriff aus der Bild- und Literaturwissenschaft, der das Phänomen einer ins Unendliche und damit in einen imaginären Abgrund (*abîme*) reichenden Verschachtelung bzw. Spiegelung (die Szene in der Szene in der Szene ...) bezeichnet. So wie der Begriff hier verwendet wird, bezieht er sich allerdings mehr auf die Sichtweise der Psycho- und vor allem der Gruppenpsychoanalyse[5], die als therapeutische Praxis die *mise en abîme* kollektiv inszeniert, durchlebt, um immer wieder Sinn aus ihr hervorzubringen oder sich vollziehen zu lassen. Wenn Sinn nicht nur gemacht oder aufgefunden wird, sondern sich auch vollzieht, dann ist zu fragen, wie dieses Sich-Vollziehen von Sinn mit den anderen Phasen des Vollzugs jeweils verknüpft werden kann: Eine Erkenntnis aus einer Agierenserfahrung etwa, die man für ein nicht

4 Siehe hierzu vor allem A. Hetzel, *Die Wirksamkeit der Rede*, Bielefeld 2011.

5 In Österreich wird die Bezeichnung Gruppenpsychoanalyse verwendet, in Deutschland Gruppenanalyse.

selbst verübtes Tun hielt, kann sich langsam vollziehen, aber auch plötzlich einstellen oder gar ereignen und zu einer Einsicht in neue Handlungsbedingungen führen, damit zu neuen Dispositionen für zukünftige Handlungen, anderen unbewussten und bewussten In-Szene-Setzungen im Zuge des Agierens und einer davon anders bzw. neu geprägten Sinnstiftung im Zuge des Handelns. Die Lenkung der Aufmerksamkeit wird dadurch ebenso beeinflusst wie die neuronale Aktivität, die damit zusammenhängt.

Das heißt aber nicht, dass von einer Äquivalenz zwischen Denken und den damit unmittelbar verbundenen neuronalen Prozessen gesprochen werden kann, weil Denken ein rein sprachlicher Begriff ist, der einen Prozess ungefähr, gleichsam intuitiv und spekulativ eingrenzt, während neuronale Prozesse als biologisch genau beschreib- und abbildbbare leiblich-physiologische Phänomene verstanden werden. Ob sie das Denken abbilden oder ihm entsprechen, bleibt hingegen weiterhin rätselhaft.

Die *mise en abîme* und die *mise en acte* werden für das unbewusste Agieren als typisch erachtet. Was die akademisch immer noch vorherrschende Bewusstseinsphilosophie, die Freud zurecht geißelte, aber am meisten zu stören scheint, ist dass die psychoanalytischen Ansätze auch beim unbewussten Agieren eine *mise en sens*, also eine Sinnstiftung und eine teleologische Gerichtetheit, am Werk sehen, die ich nun ins Zentrum meiner Agierens- und Handlungstheorie rücke.

Eingrenzung des semantischen Feldes – Erweiterung der Handlungstheorie

Dieses Buch geht von einem Handlungsbegriff aus, der Dinge oder Sachen, weitgehend auch Tiere vom Handeln ausschließt, insofern ich mich damit auf das deliberative, intentionale und weitgehend bewusste Handeln beziehe. Ich weiß nicht, was Tiere denken, wenn sie etwas tun, welche Tiere Entscheidungen treffen und welche nicht. Dass mein Hund ständig Entscheidungen trifft, ist mir klar, auch dass er agiert und sogar ein Bewusstsein darüber zu haben scheint, ob er gerade seinem Trieb nachgeht oder eher eine Entscheidung über den einzuschlagenden Weg trifft, also handelt. Doch für ihn ist das alles ziemlich müßig, er interessiert sich kaum für philosophische oder psychoanalytische Fragen, und ich kann mit ihm darüber kaum Gedanken austauschen. Ich möchte mit diesem Ausschluss die Tiere nicht als *niedrigere* Lebewesen markieren, das steht mir nicht zu, das steht niemandem zu, weil es keine Autorität für die Hierarchisierung der Lebewesen gibt, und sich selbst als Gattung oder als Gesellschaft für über den anderen stehend zu deklarieren, zeugt weniger von Superiorität denn von einem bornierten Horizont und mangelndem Anstand. Was die Dinge angeht, so scheint mir die Rede Latours von einem „Parlament der Dinge“ eine zu leichtfertige Metapher, auf die ich

hier nicht weiter eingehen werde, auch wenn bestimmte Erkenntnisse Latours gewiss von Bedeutung für den Handlungsbegriff sind und angesichts der Technikentwicklung und der Immersion unseres Handelns in diese Technik immer bedeutsamer werden.

Agieren und Handeln lassen sich auf der Ebene des Gesellschaftlichen – und nur dort, also unter der Arendt'schen Bedingung der Pluralität[6], macht dieses Spannungsverhältnis erst wirklich Sinn – nicht *a priori* voneinander abgrenzen. Es gilt für diese Unterscheidung Ähnliches wie für die Begriffspaare Krankheit und Gesundheit oder Perversion und Normalität: Es handelt sich um Grenzbegriffspaare, die in ihrer je konkret betrachteten Wirklichkeit geschichtlich und gesellschaftlich zwar nicht erschöpfend bestimmt, aber doch weitgehend bedingt sind. Der ontologische Zwischenraum kann als ein poietischer bezeichnet werden, also als Zeit-Raum, in/aus dem Neues hervorgebracht wird, sowohl praktisch wie auch theoretisch.

Was also heute als groteskes Agieren in der Politik wahrgenommen werden mag, wurde zu einer anderen Zeit, in einem anderen politisch-imaginären Kontext, vielleicht als der Situation durchaus angemessenes politisches Handeln oder Führen interpretiert und akklamiert, und so mochte es kommen, dass Haider wie eine auf Hitler folgende Farce erschien, nachdem Hitler rückblickend ja bereits wie ein Akteur eines Buñuel-Films erscheinen könnte.

Doch dem relativierenden Standpunkt, demnach alles Handeln zugleich eigentlich nichts anderes als Agieren ist, kann auch eine Begrenzung anheim gestellt werden, die ich in einer je unterschiedlichen Gewichtung von unbewusst-agierenden und bewusst-verändernden Anteilen im Handeln von Menschen sehe sowie in einer bewussten Konzertierung, Strukturierung und Organisierung, aber vor allem im Akt der bewussten Deliberatio.

Dem Motto „Wo Es ist, soll Ich werden" und dem abgewandelten „Wo Ich ist, soll Es auftauchen" könnte von da her ein anderes, die angebliche Rückwärtsgewandtheit der Psychoanalyse dekonstruierendes angefügt werden: „Wo agiert wird, soll Handeln möglich werden" bzw. „Wo gehandelt wird, soll dem Agieren Rechnung getragen werden." Dies setzt die Entwicklung von Handlungs- und Reflexionsbegriffen voraus, durch welche die Bewusstmachung dieser Differenz auf unterschiedlichen Ebenen der gesellschaftlichen Wirklichkeit erst erfahrbar und in Handlungsperspektiven umsetzbar wird. Solche Begriffe sind nicht als abstrakt allgemeine Funktionskategorien zu verstehen, sondern als je situativ und kollektiv praktisch hervorgebrachte Bedeutungs- und Unterscheidungssystematiken.

---

6 *Vita activa*, München/Zürich, 1981. Dieses Buch war und ist für die philosophisch-politische Handlungstheorie bahnbrechend.

Wirklichkeit und Möglichkeit

Im 1. Buch von *Über die Seele* merkt Aristoteles in methodologischer Absicht an: „Denn früher dem Begriff nach sind die Tätigkeiten *(energeiai)* und Handlungen *(praxeis)* als die Vermögen *(dynameôn)*.“[7] Es geht ihm dabei noch nicht um politisches oder gemeinschaftsbezogenes Handeln als solches, wie dies in seinen Ethiken oder in den *Politikai* (der *Politik*) der Fall ist, auch nicht um das vermittels Mimesis dichterisch hervorgebrachte Handeln des Dramas, wie er es in der *Poetik* theoretisiert. Vielmehr sind hier – im Sinne der Abhandlung – die Tätigkeiten und Handlungen des Menschen gemeint, insofern er ein sich nährendes, wahrnehmendes, sich fortbewegendes und zuweilen auch vernünftig erfassendes Lebewesen ist. Das Tätig-Sein verwirklicht sich in den Handlungen, und es verwirklicht dadurch zugleich die Vermögen, die ohne diese manifeste Verwirklichung ja überhaupt nicht untersucht, also begrifflich erfasst oder gemäß dem Logos begriffen werden könnten.

Relevant ist dabei die nähere Darstellung der hier angesprochenen Methodologie. Während die aristotelische Ontologie lange als Ontologie des Determinismus und des „was es war, dies (gewesen) zu sein“ kritisiert worden ist, machten andere es sich zur Aufgabe, diese Kritik im Werk von Aristoteles selbst aufzuspüren und zu zeigen, wie sie dort aporetisch am Werk ist, und zwar durchaus vom Autor gewollt.[8] Was die für Aristoteles relevanten Seinsweisen des Menschen betrifft, also das Beseelt-Sein, das Politisch-Sein oder das Sprache-Haben, so lassen diese sich ohnehin nicht begrifflich beschließen, weder mit Platon noch mit Aristoteles.

Doch in dem vorliegenden Ansatz geht es mehr um die Verwirklichung als Bedingung der Möglichkeit für Handeln, eine Perspektive, über die sich in einer von Theologie und Hegelianismus abgeschlossenen Ontologie kaum meditieren lässt.

Es geht nicht nur um die Möglichkeit, die Dynamis, also das Vermögen, gemäß dem Logos zu begreifen, sondern auch um die Möglichkeit, die das jeweilige Vermögen als Disposition darstellt. Dieser Ansatz knüpft trotz der oben erwähnten Vorbehalte gegen seine Ursachenontologie an Aristoteles an, denn für ihn verändert der Mensch durch die Verwirklichung von Fähigkeiten

---

7 415a18–19.

8 Ich nenne hier nur die diesbezüglich für mich wichtigsten Aristoteles-Spezialisten Pierre Aubenque und Pierre Pellegrin. Aristoteles ist in vielen, ja den meisten Fragen expliziter Skeptiker bzw. führt er die skeptische Haltung des „richtig“ und zugleich „nicht richtig“ stets mit, ohne die unendliche Perspektive des Wahren aufzugeben. Zur Aristoteles’ Ontologie im Sinne der Heterogenität und nicht der Analogie des Seins, siehe vor allem P. Aubenque, *Le problème de l’être chez Aristote*, Paris, 1962. Auf Pellegrins Arbeiten zu den *Politikai* komme ich in Kapitel 7 genauer zurück.

die Kapazität seiner Möglichkeiten, die im Anschluss an seine Philosophie Vermögen, d. h. Fakultäten oder Kräfte, genannt werden. Zugleich erkennt er die Möglichkeiten nur über die Manifestationen der Verwirklichung, durch die sie {uns} Menschen erst erscheinen, insofern {wir} als Angehörige einer Gattung halbwegs vergleichbar sind und nicht Holzstücke oder Bienen.

Ich siedle also Tätigkeiten und Handlungen vor dem Vermögen an, Wirklichkeit vor Möglichkeit oder als notwendigen Zugang zu dieser. Was die Möglichkeit allerdings der Wirklichkeit überlegen macht, ist die Tatsache, dass sie zwar im Hintergrund ruht, aber dennoch auch *ist*, wenn gerade nichts *am Werk ist* bzw. *ins Werk gesetzt ist,* und in der Weise der je spezifischen Verwirklichung *wirkt*. Sie wird, wenn sie als Möglichkeit/Vermögen zur Verwirklichung gefasst wird, auch dann in ihrem jeweiligen Medium schlummern, wenn sie sich gerade nicht verwirklicht/nicht verwirklicht wird. Sie wird allerdings nur solange als Möglichkeit anzunehmen sein, solange das Medium existiert und die Verwirklichung eine Denkmöglichkeit bleibt.

Die Möglichkeit der Vermögen zu handeln fließt wie der Vorstellungsfluss, ohne dass etwas Bestimmtes gesehen oder ohne dass überhaupt etwas gemacht werden muss: Im Traum geht die Phantasie weiter und sobald ein Mensch aufwacht – oder vielleicht noch im nachtwandlerischen oder bewegten Schlaf – kann er mit der vorstellungsverbundenen Tätigkeit, dem Agieren, Tun und Handeln, jederzeit (oder fast) beginnen. Zwar wirkt auch die Möglichkeit untergründig, aber es ist schwer zu bestimmen, ab wann dieses Wirken beginnt, sich als Wirkung zu manifestieren. So beginnen die meisten Entschlüsse bereits, zu Handlungen zu werden, bevor das Ich sich dessen gewahr sein kann, manchmal kurz zuvor, manchmal schon lange vorher in ihm schlummernd. Das schließt aber weder die Macht der Reflexionstätigkeit, noch die sekundäre Bearbeitung auf vorbewusster, teilweise auf bewusster, dann wieder auf vorbewusster Ebene aus. Schon gar nicht die im Zeichen der Pluralität stehende Beratung und Entscheidung, die das Handeln als bewusst-deliberatives auszeichnet.

Philosophie und Gruppen/psychoanalyse

Das soeben erwähnte Problem ist im übrigen Ausdruck der Schwierigkeit, psychoanalytische Erfahrungsbegriffe mit philosophischen zu verknüpfen bzw. beide Perspektiven miteinander zu einer halbwegs kohärenten Diskursform zu verbinden. Die Psychoanalyse ist keine Wissenschaft, sie erhebt nicht einmal den Anspruch, eine zu sein, es sei denn in der von den Krankenkassen auferlegten Form der Wirkungsforschung, die aber wenig mit ihrer klinisch relevanten Theoriebildung zu tun hat und die an der psychoanalytischen klinischen Praxis weitgehend vorbeigeht, ja sie begrifflich wie auch erfahrungstechnisch verfehlt.

Die Psychoanalyse ist in erster Linie eine psychotherapeutische Behandlungstechnik mit einem der raffiniertesten und auch philosophisch interessantesten Begriffsgefüge, das sich dazu noch ständig weiterentwickelt, verändert: kulturell und historisch, den Geschichten und Beziehungen der Analysand_innen und Analytiker_innen gemäß, aber nicht in erster Linie dem Denken/Denkbaren und seinen institutionellen Bedingungen gemäß wie die Philosophie. Die Philosophie führt einen theoretischeren und generischeren Diskurs (im Sinne des Begriffs als *genos* bei Aristoteles), auch als philosophische Handlungstheorie oder als Ethik bzw. als Politikphilosophie. Sie ist die Praxis zu denken und die Praxis des Denkens; Erfahrung gilt ihr bestenfalls als induktives Exempel, während für die Psychoanalyse als Praxis *sui generis* die Erfahrung (der Konflikte, ihrer Geschichte, ihrer Auflösung) fast alles ist.

Im Kontext der Kulturwissenschaften hat die Gruppenpsychoanalyse eine für die gesellschaftliche und kulturelle Dimension des Handelns erhellende Zugangsweise und Theoriebildung hervorgebracht, die den Horizont über die psychoanalytisch-kulturtheoretischen Ansätze hinaus maßgeblich verschoben hat. Es geht in diesem Buch darum, diese Verschiebung philosophisch im Hinblick auf eine Vertiefung des Handlungsbegriffs zu verdichten.

„Ich handle" ist eine Hypostasierung, es ist die Extrapolierung eines „egoistischen" Standpunkts, der zwar aus psychologischer und bewusstseinsphilosophischer Sicht Sinn macht, aber handlungstheoretisch falsch ist, wie bereits Elias nachdrücklich betont hat.[9] Selbst für Freud, der diese Modi des Psychischen aus der Perspektive des Einzelnen heraus entwickelt hat, stellt die Psyche eine metaphorisch begriffene Gesellschaft dar, in der Zensur bzw. Zensor und Über-Ich mit den Trieben und Affekten in einen permanenten Konflikt verstrickt sind, den das „Ich" vermittels immer neuer „Kompromissbildungen" zu schlichten versucht. Es ist, als ob das Ich jedes Einzelnen sich in dieser Position einer Schlichtungsstelle – zwischen Trieben und Gesellschaft, zwischen Eltern, Autoritäten und Interessenkonflikten, zwischen verinnerlichten Instanzen im doppelten Sinn etc. – überhaupt erst als Wirklichkeit konstituiert. Diese „Kompromissbildungen" sind die fundamentalen Weisen der Identifizierung, der Ich-Werdung und dessen, was gemeinhin Charakter genannt wird.

Ich gehe von meiner klinischen Erfahrung aus, vor allem mit psychoanalytischen Therapiegruppen, in denen diese unbewusste *mise en scène et en sens* permanent am Werk ist sowie von deren theoretischen Bearbeitungen im Feld der Gruppenpsychoanalyse und werde sie auf ihre praxisphilosophischen Implikationen hin untersuchen. Agieren im klassischen Freud'schen Sinn ist innerhalb der Übertragung und des dyadischen Settings der Einzeltherapie angesiedelt. Die Übertragung bzw. das, was Freud die Übertragungs-

9 N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Erster Band, insbesondere die Einleitung zur zweiten Auflage, Frankfurt 1997, S. 9–73.

liebe nannte, also die übermäßige affektive und phantasmatische Besetzung des_der Therapeuten_in, vollzieht sich in einer psychoanalytisch arbeitenden Gruppe anders, den Projektionsmodi im Handeln und Agieren als genuin gesellschaftlichem Phänomen analoger. Sie geschieht dezentriert, ist nicht nur auf die Therapeutin oder den Therapeuten als (all)wissend Geglaubten gerichtet, sondern auch auf die anderen Gruppenmitglieder und vor allem auf die Gruppe als Ganze.

Das heißt, dass die Übertragung in die Gruppe diffundiert. Somit nimmt das Agieren eine stärker soziale und – je größer die Gruppe ist – auch protopolitische Bedeutung und Qualität an. So wird beispielsweise die Erzählung eines Traums in einer Gruppe aus gruppenanalytischer Sicht nicht nur als die Erzählung eines Traums in der Gruppe betrachtet, auch geht es nicht so sehr um den Trauminhalt selbst, also im klassischen Freud'schen Sinn um die hermeneutische Differenz zwischen manifestem und latentem Trauminhalt, sondern es geht vor allem um den pragmatischen Aspekt dessen, was den in der Gruppe erzählten Traum zum Traum macht, der immer auch schon als ein in der Gruppe zu erzählender und sogar als ein für die Gruppe geträumter Traum gesehen wird, der von der Gruppe auf- bzw. auseinandergenommen wird oder auch nicht. Das heißt, dass die semantische, symbolisierende und sprachanalytische Ebene als nur eine Schicht im Kontext der gesamten – immer auch seinskonstitutiven – Vollzugsebenen betrachtet wird. Das heißt auch, dass Bedeutungen *in actu* in, für und durch die Gruppe relevant sind und nicht – oder nur am Rande – in einem die Gruppe ins Mediale, Ideelle oder gar Metaphysische hin transzendierenden *Sinn*. Auch wenn jede *mise en sens* das Hier und Jetzt einer Gruppe transzendiert; auch wenn in analytischen Gruppen ebenfalls um „objektive Bedeutungen" gerungen wird: In der analytisch-therapeutischen Arbeit der Gruppe geht es vor allem um die Affekt- und Triebdynamik und um ihre vielgestaltigen Verbindungen zur semantischen und rhetorischen Ebene der Kommunikation als Gruppengeschehen, das immer schon ein Agierens- *und* Handlungsvollzug ist. Dieser Perspektivenwechsel hat vor allem für die Handlungstheorie triftige Konsequenzen:

Erstens wird das Handeln bzw. das Agieren als Pluralität Voraussetzendes ernst genommen: Die Gruppe agiert und handelt ständig im Miteinander, auch wenn alle schweigen und auch wenn die Gruppe nicht zusammen ist, also zeitlich gesprochen zwischen den Sitzungen, räumlich gesprochen außerhalb der Gruppe, raumzeitlich gesprochen über die Grenzen der Makrophysik hinweg als das, was Foulkes als Gruppenmatrix aller unbewussten, vorbewussten und bewussten Affekte-Vorstellungen und Wünsche theoretisierte.[10] In diesem Re-

10 S.H. Foulkes, *Gruppenanalytische Psychotherapie*, München 1974. Foulkes, der bei Goldstein studiert hatte, bevor er Psychoanalytiker wurde, hat die „Gruppenmatrix" im Sinne der von Goldstein entworfenen (neuronalen) Netzwerkmetapher vorgestellt

sonanznetz einer Gruppe gibt es *a priori* keine klare Grenze zwischen Unbewusstem und Bewusstsein. Die Gruppenmatrix, immer schon eingebettet in ein gesellschaftliches Imaginäres, ist die Gesamtheit der Affekte und Wünsche sowie der Stimmungen und Resonanzen, die mit den zu gesellschaftlichen Bedeutungen verdichteten Vorstellungen, inneren Bildern und Phantasmagorien untrennbar verbunden sind. Zweitens kann jede Manifestation – ob sie gerade unbewusst, vorbewusst, nicht bewusst oder bewusst, für manche, für viele oder für alle ist – jederzeit in einen anderen Modus in diesem Spektrum der Un-/Bewusstheit übergehen. In der Arbeit mit/in Gruppen wird deutlich, wie durchlässig oder undurchlässig diese Grenzen sind – je nach Situation und Affektlage der Gruppe.

Agieren wird also aus der Perspektive der Gruppenpsychoanalyse weniger als eine Frage der analytischen Technik betrachtet; der Fokus liegt vielmehr auf dem Wechsel zwischen Agieren und Handeln, zwischen Unbewusstheit und Bewusstheit im und durch das Gruppengeschehen. Agieren wird damit deutlicher zu einer Frage der spezifischen Aktions- und Vorstellungsweise *zwischen* Menschen, die miteinander fühlen, phantasieren, denken und sprechen. Dennoch bleibt Handeln in einer aufgeklärten Bezugnahme auf das ihm vorangehende und immer schon innewohnende Agieren das Telos eines sinnvollen Miteinanders. Ich werde diesen Aspekt in seiner genuin politischen Dimension im letzten Kapitel über die Demokratie als Regime von Menschen behandeln, denen Handeln nicht nur zumutbar ist, sondern die es sich selbst zumuten und entsprechend im Sinne eines konstitutionellen Handelns durch den Demos, also die politischen Bürgerinnen und Bürger, umsetzen.[11]

Psychoanalytisch arbeitende Gruppen befolgen die Regeln der freien Assoziation und der verbalen Kommunikation, egal ob sie therapeutisch oder z. B. bild- und textanalytisch arbeiten. In ihnen lassen sich klassische psychoanalytische Phänomene beobachten wie Übertragung, Widerstand, projektive Identifikation, Wiederholungszwang, Reinszenierung ödipaler Konflikte

---

und als Orchester theoretisiert, das keinen *leader,* sondern einen *conductor* hat: *Leader* war ein für ihn aufgrund der totalitären Erfahrungen in Europa nicht mehr sinnvoll verwendbarer Terminus. Ob Ph. K. Dick, der den Begriff der Matrix für die Science Fiction prägte, Foulkes gelesen hat, ist mir nicht bekannt, aber es ist durchaus möglich. Siehe z. B. *The Man in the High Castle*, Boston 1962, *Eine andere Welt*, München 2004, und seinen Vortrag über die Matrix als computergesteuerte Parallelwelt bei dem Science-Fiction-Kongress in Metz 1977: https://www.youtube.com/watch?v=-TKY1G6l8pQ (13.11.2017).

11 Angesichts der auf das NS-Regime zurückgehenden völkischen Tradition, die seit einigen Jahren u. a. als identitäre Bewegung unter Rückgriff auf Schmitt und Heidegger im Namen eines als rein phantasierten Volkes wieder aufgewärmt wird, vermeide ich die Bezeichnung „Volk".

und allgemeine Objektbeziehungskonflikte. Es lassen sich darüber hinaus aber vor allem geschwisterliche und gruppenspezifische Phänomene unbewusster *agency* beobachten und bearbeiten, Phänomene das kollektiv Un- bzw. Nicht-Bewusste betreffend. Diese sozio-kulturellen Phänomene sind als solche irreduzibel, d. h. nicht auf die Einzelpsyche herunterzubrechen.

Einige solcher Phänomene hat einer der Begründer der Gruppenanalyse, nämlich Bion, als Grundannahmen bezeichnet.[12] Die Grundannahmen Kampf-Flucht, Generativität/Paarung, Zerfall/Integration beschreiben die Art der Verknüpfung oder Legierung zwischen Affekt-Wunsch-Vorstellung und ermöglichen eine Beschreibung des Oszillierens zwischen Angst vor Zerfall und Reintegration abgespaltener oder unterdrückter Elemente. Wenn in einer Gruppe die Grundannahme von Kampf-Flucht vorherrscht, dann sind die Gruppenmitglieder überwiegend in einer Vorstellungswelt, die von der Angst vor Zerfall und anderen paranoiden Ängsten geprägt ist, die Kommunikation ist dabei von kurzen, wie Brocken in die Gruppe geworfenen Wortmeldungen (Kampf) geprägt, nach denen sich die Sprechenden sofort wieder in die vermeintliche Unangreifbarkeit des Schweigens zurückziehen (Flucht). Diese Grundannahme herrscht vor allem am Beginn von Gruppen vor. Die Grundannahme der Abhängigkeit ist dadurch gekennzeichnet, dass ein_e Einzelne_r gleichsam prophetisch etwas verkündet, während die Gruppe seinen Gedanken gläubig anzuhängen scheint. Die im Zeichen von Generativität und Sexualisierung stehende Grundannahme der Paarung geht mit dem Phantasma einher, dass alle, die miteinander sprechen ein Paar bilden und sich von der Gruppe absondern oder sie beherrschen wollen.

Die Integration ist die Hauptaufgabe der von Bion als Arbeitsgruppe bezeichneten Gruppe, d. h. es ist die Art von *agency*, die als Handeln im Zeichen der Deliberatio bezeichnet wird und die während des Vorherrschens einer der Grundannahmen gestalttheoretisch gesprochen in den Hintergrund tritt. Im Gegensatz zum Vorstellungs-Wunsch-Affekt und Sprechmodus der Grundannahmen ist die Gruppe als Arbeitsgruppe realistischer im Sinne des Realitätsprinzips und in Hinblick auf die Verwirklichung eines Vorhabens, das im Falle der therapeutischen Gruppe die psychische Genesung bzw. die Lösung leidvoller Konflikte der Gruppenmitglieder bzw. der Gruppe als Ganzer ist. In diesem Modus unterhalten die Gruppenmitglieder sich kohärent und nachvollziehbar miteinander und gehen empathisch aufeinander zu.

Diese therapeutische Arbeit an sich selbst als therapeutischer Gruppe geschieht aber keineswegs, wie im Geist der rationalistisch-technobürokratischen Planbarkeit anzunehmen wäre, durch bewusstes Hintanstellen oder die Unterdrückung der symptomatischen Grundannahmen, sondern gerade

12 Zur Beschreibung dieser Grundannahmen siehe W. R. Bion, *Erfahrungen in Gruppen*, Stuttgart 1971. Ich gehe in Kapitel 5 noch genauer darauf ein.

durch ihre rekurrierende Reinszenierung, ihre *remise en acte* zwischen den Phasen, in denen die Arbeitsgruppe überwiegt. Das ist es, was ich das Oszillieren zwischen Agieren und Handeln nenne.

Dieser Prozess der Konfliktbearbeitung durch Wiederholen und Durcharbeiten in der Gruppe kann nicht direkt in ein philosophisches Handlungsbegriffsgefüge übersetzt werden, sondern nur vermittels einer strukturellen Abstraktion und der Bildung neuer Begriffe, die dieser Art der *agency* gerecht werden oder sie jedenfalls nicht undenkbar machen, wie dies in der abspaltenden, teleologisch verfassten Bewusstseinsphilosophie des Handelns der Fall ist. Gruppenphänomene sind hinsichtlich der Umwandlungsprozesse im Agierens-Handlungs-Spektrum relevant, weil die Analyse der erwähnten Relationen zwischen Affekt-Wunsch-Vorstellungs-Modi triftige Implikationen für die Analyse der Phasen des Vollzugs und damit von *agency* haben.

Dies gilt insbesondere für die Affektökonomie und für die ontologische Frage nach der Dichte bzw. dem situativ unterschiedlichen Bestimmtheits-, respektive Unbestimmtheitsgrad und für die Beurteilung der je akuten Handlungs- bzw. Agierensmodi (strategisch, pragmatisch, dogmatisch, realistisch, abspaltend, projektiv, wahnhaft etc.). Die allgemeineren Charakteristika dieser Legierungen und Modulationen sind wichtig für eine adäquatere Begriffsbildung bezüglich der Register der Potentialität, der bereits erwähnten Transzendentalien und ihrer Aktualisierung im Vollzug; aber auch für die Frage nach der Zeitlichkeit und Räumlichkeit und für die Konzeptualisierung der Modi und Schichten, die in einem Kontinuum von Träumen-Vorstellen-Denken-Sprechen-Agieren-Handeln zu fassen sind. Das betrifft nicht nur die philosophischen Implikationen der Affekte und Pathologien (im Sinne von konflikthaften Erleidensschicksalen), in die Gruppen, ja ganze Gesellschaften eintreten, etwa unter dem Druck von tyrannischem Delir, einer Katastrophe, eines Krieges, großer Armut oder Hunger. Diese kollektiv erlebten Grenzsituationen zeigen höchstens etwas deutlicher bestimmte Strukturen oder Ordnungen in den affektökonomischen Veränderungen und Verhältnissen zwischen Affekten, Wünschen, Vorstellungen, imaginären Bedeutungen, habituellen Praktiken; zwischen somatischer Matrix und Gruppenimaginärem, zwischen Einzelnen und Gruppe.

Die Veränderung unseres Verhältnisses zum Unbewussten – also zu den abgespaltenen bzw. verdrängten und anders abgewehrten Affekten-Wünschen-Vorstellungen – kann als eine Bedingung der Möglichkeit für die Entwicklung der Freiheit gesehen werden. Wenn ich diese Bedingung um sozio-kulturelle Aspekte erweitere, dann geht es mir nicht um die Feststellung eines konkretistisch gefassten „kollektiven Unbewussten", sondern um die Wahrnehmbarkeit und wenn möglich um die begriffliche Erhellung dieser zumeist unbewussten Dimensionen und Prozesse, welche in einer Gruppe am Werk sind und wirken (*agissent*).

Es geht dabei um die Erhöhung der Durchlässigkeit der Grenze, also um die Fähigkeit oder Unfähigkeit einer kreativen und *zugleich* realistischen Beziehung zwischen unbewussten und bewussten Dimensionen des Vollzugs, ob es sich nun um improvisierendes Agieren bzw. Handeln oder um eine durchgeplante Entscheidung handelt. Mit realistisch meine ich eine Beziehung zu sich, der Welt und den anderen, die nicht vorwiegend unbewusst den privaten Phantasmen und dem je meinigen Un-/lustprinzip gehorcht, sondern die dieser Dimension bewusst Rechnung trägt und dabei das Real-Gegenständliche ebenso wie das Soziokulturell-Verbindliche und den *common sense* wahrnimmt und möglichst angemessen in das Handeln einbezieht.

Die Erhellung dieser Dimensionen und Beziehungen erleichtert die Einsicht sowie das „Lernen aus Erfahrung" (Bion). Sie befördert somit die Freiheit auf der Ebene des Kollektivs und nicht einiger weniger Aufgeklärter, die als Avant-Garde die anderen anführen, instruieren und zum Handeln wieder nur anleiten. Die Öffnung für das unbewusste Agieren als unerschöpflichen Fundus, der neben Schreckensphantasien auch freie, ja sogar visionäre Ausdruckskraft enthält, schränkt den Handlungsspielraum nur aus der engen Perspektive des vorherrschenden Bewusstseinsrationalismus ein. Die Öffnung zieht eine Reduktion oder Lockerung des Rationalisierungszwangs nach sich, der sich in Institutionen meist zu verselbstständigen tendiert. Das hat wiederum zur Folge, dass Verstandesenergie und Vernunftkräfte für die Deliberatio frei gesetzt werden, anstatt der Kontrolle, dem Rationalisierungszwang, d. h. den Gruppenideologien, dienen zu müssen. Erst daran wird das Ausmaß des Zwangs und seine einengende, die Angst, die er einzudämmen vorgibt, nur potenzierende Herrschaft deutlich.

So ist diese Arbeit an den Handlungsspielräumen des unbewussten Agierens als gleichsam begriffliche Umgebung des deliberativen Handelns eine philosophische wie auch praktisch-poietische Arbeit an den – durchlässigen – Grenzen der praktischen Vernunft als deliberativer Vernunft: Die *boulêsis* ist nicht nur Deliberatio und deliberativer Wille, sondern sie begründet auch die positive Freiheit als das, worin und wodurch die Menschen über sich und ihre Welt entscheiden; institutionengeschichtlich begründet sie die demokratische Regierung (*boulê*) als kollektives Mit-sich-zu-Rate-Gehen, d. h. die Selbstregierung der Polis.

Indem ich mich philosophisch eines Begriffs (Agieren) bediene, der aus der klinischen Erfahrung mehrerer Generationen entwickelt wurde, entfremde ich ihn notgedrungen und transferiere ihn im Zuge einer metaphorischen Arbeit, die es noch einmal kurz zu erläutern gilt: Agieren in diesem praktisch-poietischen Sinn lässt die therapeutische Situation hinter sich, diffundiert den Begriff wieder in die Allgemeinheit des Sprachgebrauchs, aus der Freud ihn nahm, und geht davon aus, dass in jedem Akt, jeder Handlung, jedem Tun eine unbewusste Agierensdimension ist, ja dass diese nicht nur Fun-

dus, Grund und Hintergrund des Handelns ist, sondern zugleich der Raum, aus dem die Motorik der *mise en acte* aktiviert wird oder eben passiert. Dieser metaphorische Raum enthält auch die untergründigen Konflikte, Triebe und Affekte, die erst durch das Ausagieren benennbar und reflektierbar werden und teilweise in Handeln übergeführt werden können.

In diesem Sinn ist Agieren, und hier komme ich noch einmal zu Freud, eine Art von Probehandeln (eine Bezeichnung, die er für das Denken verwendete) ohne bewusstes Zutun, gleichsam hinter dem Rücken des kontrollierenden, moralisierenden, gehorchenden und planenden Bewusstseins. Danach ist es die wohlwollende und nicht die drakonische Rezeption des Lapsus, die nach seinem Sinn fragen lässt und ihn allmählich zu deuten oder zu erkennen erlaubt, anstatt das Ich dafür zu geißeln. Diese wohlwollende Hervorbringung bedarf einiger Übung, denn – wie Heraklit schrieb – die Natur liebt es, sich zu verbergen.

Was mit der Gruppenpsychoanalyse deutlicher in Erscheinung tritt und theoretisierbar wird, ist die Gruppenmatrix als permanenter, unabschließbarer und letztlich unbestimmbarer Prozess der Sozialisation. Die Wirklichkeit der Gruppenmatrix und aller in ihr vernetzten Teile bzw. (Mit-)Glieder ist ein Prozess der Instituierung, Destituierung und Konstituierung von Welt. Die Politik als explizite Instituierung und Konstitutierung von Regimen ist analog zum Bewusstsein nur die Spitze eines Eisbergs unterschiedlicher Agierens- und Handlungsformen, sowohl in einer punktuellen als auch in einer historisch-regimevergleichenden Perspektive.

Kant als Vorläufer Freuds?

Der philosophische Handlungsbegriff ist traditionell mit der Bedingung verknüpft, dass Handelnde wissen, was sie tun. Diese Bedingung der Bewusstheit ist grundlegend für die Frage nach der gerichteten Intentionalität, der Verantwortung und der ethischen wie auch politischen Beurteilung von Handlungen. Mit der Entdeckung des Unbewussten, nicht nur im Sinne verdrängter Vorstellungen, hat Freud der von Kant betonten verborgenen Dimension des Handelns neue Bedeutung verliehen.

Zwar hat sich bereits Leibniz in der *Monadologie* dem Problem der unermesslichen Gebiete diffuser, dem Selbst unbekannter Bereiche der Vorstellung und Wahrnehmung gestellt, und auch bei Aristoteles spielt der Habitus als eingeübtes Tun eine wichtige Rolle in der Ethik; doch erst Freud hat diese verborgene Dimension mit dem Begriff des Unbewussten im Rahmen seiner Metapsychologie systematisiert und empirisch bzw. klinisch wirksam gemacht. Diffus sind Vorstellungen in meinem Wortgebrauch, insofern sie im

Wunsch-Affekt-Vorstellungs-Fluss[13] nicht klar von anderen Vorstellungen abgrenzbar sind, ja insofern sie in diesen Fluss diffundieren und sich mit den Wünschen und Affekten vermischen. Auf der Ebene der Affekte als nicht oder nur schwer durch den bewussten Willen lenkbare Antriebe gibt es seit der antiken Philosophie, insbesondere bei Aristoteles, also handlungstheoretische Reflexionen, die sich mit den ästhetischen, ethischen und vor allem mit den politischen Implikationen der Affektgesteuertheit befassen.[14] Doch Freud hat aus seiner klinisch vermittelten Theorie des Unbewussten das Agieren oder Ausagieren in für den Handlungsbegriff revolutionierender Weise begreifbar gemacht.

Für Kant hatte sich die grundsätzlich verborgene Dimension des Handelns erst einmal hypothetisch, ja in begrifflich filigraner, „problematischer" Weise aus der von ihm aufgestellten Anforderung an einen guten Willen im Sinne der Kritik der reinen praktischen Vernunft aufgetan. Denn die Bedingung für einen solchen, nur theoretisch festmachbaren guten Willen ist für Kant, dass die Handlung immer aus Pflicht und nicht aus Neigung geschieht. „Nur theoretisch" heißt, dass diese Bedingung für die weitere Erstellung eines „reinen" Begriffs des guten Willens und der Freiheit zwar begrifflich aufgestellt werden muss, dass in der Wirklichkeit der Praxis aber niemand mit Sicherheit wissen kann, ob er_sie/es etwas nicht doch aus Neigung und nicht aus Pflicht tut bzw. getan hat. Ich zitiere ausnahmsweise *in extenso*, weil dieses Zitat einen Leitgedanken für meinen Versuch einer Verknüpfung von psychoanalytischer und philosophischer Handlungstheorie formuliert:

„In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, daß die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit

13 Der Begriff Wunsch-Affekt-Vorstellungs-Fluss stammt von Castoriadis, der ihn in *Gesellschaft als Imaginäre Institution*, Frankfurt/M. 1984 entwickelt und verwendet.

14 Politikphilosophisch relevant sind hier gewiss die aristotelischen Betrachtungen über die politische Rolle der Affekte in der Poetik; die Rhetorik seit Aristoteles; die Marx'schen Analysen zur politischen Veränderung, insbesondere in seinem Text *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, Webers Charisma-Theorie, Freuds *Massenpsychologie und Ich-Analyse* unter Bezugnahme auf Le Bon und in Anknüpfung an Freud zahlreiche Autor_innen wie Aulagnier, Kelsen oder Volkan, um nur einige zu nennen.

einem uns fälschlich angemaßten edleren Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung *hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können*, weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Prinzipien derselben, die man nicht sieht.“[15]

Mir geht es nicht um den moralischen Wert, der viel zu lange die Gemüter gefesselt hat, auch geht es mir nicht allein um Antriebe der Selbstliebe, sondern um alle verborgenen (An-)Triebe. Vor allem aber geht es mir um den Gedanken an die Unmöglichkeit der Erkenntnis aller geheimen Triebfedern, dem in der Hitze des vordergründig moralischen Eifers auch noch lange nach Freuds Entdeckung des Unbewussten nicht hinreichend Rechnung getragen wurde.[16] Für die moralische Be- oder Verurteilung ist diese Unterscheidung zwischen innerer Triebfeder und äußerem Erscheinen oder Wirken einer Tat allerdings relevant, auch für die juristische Einschätzung und Verurteilung. Für die Frage nach dem Begriff und dem Phänomen des Handelns ist sie zumindest nicht belanglos. Zwar hat Hegel die Relevanz der Intention oder der inneren, schon gar geheimen Triebfeder aus der Perspektive der Wirklichkeit von Sozialität verworfen (relevant sei die Auswirkung einer Tat oder Handlung und nicht die subjektive Innerlichkeit oder Intention des Einzelnen), doch wird die Zirkularität dieses Verhältnisses rasch deutlich: Selbst die soziale Wirklichkeit bringt sich nicht zuletzt aus der permanenten Suche und Anklage innerer Triebfedern, guter oder schlechter Intentionen, absichtlicher Bosheit oder Güte, egoistischer oder altruistischer Hilfen hervor.

Wenn Freud also die Frage nach der Verurteilung von Wünschen, Vorstellungen und Taten durch die Gesellschaft bzw. die Rechtsprechung, die Sitte und die Moral, die Eltern oder schließlich durch das von diesen Instanzen mit ausgebildete (schlechte) Gewissen neu stellt, dann siedelt er sich einmal mehr an der begrifflich nur schwer zu bestimmenden Schwelle oder Schnittstelle zwischen Innen und Außen, zwischen Gesellschaft und Individuum, zwischen Psyche (Intention, Bewusstsein) und Soma (Trieb, Affekte, körperlich ausgeführte *Hand*lungen) an. Das Unbewusste und das Vorbewusste sowie die Interessen und Neigungen sind gleichsam selbst diese Schwelle, der Zwischenbereich, das *metaxy* innerhalb der hergebrachten anthropologischen Kategoriensysteme, ob sie philosophischer, psychologischer oder juristischer Herkunft sind.

---

15 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kants Werke Band IV, Berlin 1968, B/A 26/27, Hervorhebung AP.

16 Die psychologische Umsichtigkeit Kants ist auch in seiner – der ersten – Nomenklatur der psychischen Krankheiten nachzulesen. Für Kants Beitrag zur Entwicklung der Psychologie als Fach siehe: G. Benetka, *Denkstile der Psychologie*, Wien 2002.

Nun ist der Begriff der deliberativen Handlung im Sinne des – gemeinsamen oder einsamen – Mit-sich-zu-Rate-Gehens und Entscheidens pragmatischer Art im doppelten Sinn. Einmal im etymologischen Sinn der *pragmata*, der Handlungen und Taten, ein anderes Mal im loseren Sinn von praktisch und realitätsbezogen, und zwar weniger im Sinne des Pragmatismus als im alltagssprachlichen Sinn. Das heißt, dass die Handlungsinstanzen oder die Handelnden sich eine Aufgabe stellen, mit der ihre Handlung/en einen Zweck erfüllen und die bestehenden Verhältnisse – und sei es minimal – so effizient, ja ökonomisch wie möglich in dem vorgestellten Sinn verändern sollen. Die Gewissensfrage verteilt sich dabei auf alle (Instanzen, Personen), die an der Entscheidung beteiligt sind, egal ob die Entscheidung, wenn sie eine kollektiv getroffene ist, die Entscheidenden selbst *oder* andere, sie selbst *und* andere betrifft bzw. sich auf sie auswirkt etc.

Wenn die Perspektive der deliberativen Handlung eher eine pragmatische ist, dann ist sie zu einem geringeren Grad eine ethische, auch wenn die ethische Dimension im Prozess der Deliberatio niemals ganz ausgeblendet werden kann. Das Gewissen ist immer, implizit oder explizit, beteiligt, denn niemals handeln Menschen ohne ihr Gewissen, obschon zuweilen „gewissenlos“ im übertragenen Sinn, d. h. unter Hintanstellung oder Ausblendung ihrer moralischen Bedenken bzw. der zu erwartenden Gewissensbisse oder Ängste, und oftmals halten sich die Äußerungen dieses Gewissens als unbewusste Schuldgefühle im Verborgenen. Zwar wird von Menschen mit so genannten Persönlichkeitsstörungen oder Borderline-Persönlichkeiten behauptet, sie hätten kein Gewissen, nachweisen lässt sich das aber nicht stichhaltig.[17] Auch die immer noch zu hörende Behauptung, der gemäß nur Christen ein Gewissen und damit auch Schuldgefühle hätten, ist schlichtweg unsinnig und chauvinistisch. Die ethische Perspektive, vor allem die an der Gewissensprüfung orientierte, hemmt auf den ersten Blick zumeist die pragmatische Perspektive, zumal wenn es sich um Konfliktsituationen handelt. Bezieht man allerdings die unbewusste Dimension ein, wird bald klar, dass eine wider die innere Überzeugung der Entscheidenden getroffene Entscheidung auch aus pragmatisch-zweckrationaler Perspektive kontraproduktiv ist, weil sie von Hemmungen, Hemmnissen und die durch diese hervorgerufenen Spannungen durchkreuzt wird.[18] Das gilt umso mehr, wenn die Entscheider_innen selbst die Durchführung übernehmen, und erst recht, wenn sie die Konsequenzen ihrer Entscheidung zu tragen haben. Schon aus diesem strukturellen Umstand heraus sind monokratische

17 Das gelingt auch nicht durch Otto Kernbergs diagnostische Interviews: O. F. Kernberg, *Schwere Persönlichkeitsstörungen: Theorie, Diagnose, Behandlungsstrategien*, Stuttgart 1988.

18 Siehe hierzu Milgrams Experimente in S. Milgram, *Obedience to Authority*, New York 1975 und A. Grün, *Wider den Gehorsam*, Stuttgart 2014.

oder diktatorische Regime, in denen zudem die Ausführung unmoralischer Entscheidungen an Untertanen delegiert wird, *a priori* unethischer, egal, welche nun im einzelnen die moralischen Maßstäbe sind. Dort, wo gegen Untertanen gerichtete Entscheidungen von den Entscheidern selbst mit ausgeführt werden, sind sadistische Regime am Werk.

Kompetenzen: Wer entscheidet was und für bzw. über wen?

Diese Frage tritt etwa auch als Machtverteilungsfrage, als Kompetenz- oder Zuständigkeitsfrage auf. Sie ist zentral für die politische Frage nach der Art der Herrschaft, d. h. nach dem „Regime", im Sinne der politischen Verfasstheit einer Entscheidung bzw. Handlung. Die Beantwortung dieser Frage gibt Aufschluss darüber, ob es sich eher um Freiheit oder eher um Beherrschung, eher um Monokratie oder eher um Demokratie handelt, wobei Demos hier nicht für das Volk im territorialen oder nationalstaatlichen Sinn steht, sondern für die Gruppe derer, die von einer Entscheidung betroffen sind, sei es nun die gesamte Bevölkerung eines Landes, seien es die Mitglieder einer kleineren Gruppe.

Der Kernkonflikt menschlichen Zusammenlebens ist immer zuerst ein Kompetenzstreit. Wer die Kompetenz hat, etwas zu machen, hat Macht. Wem die Kompetenz dazu abgesprochen wird, der oder die verliert die Macht. Kompetenz ist die legitime Ermächtigung, dies oder jenes zu entscheiden und damit zu veranlassen oder umzusetzen und zu verantworten nach der je geltenden Legitimität. In demokratisch-rechtsstaatlichen Regimen etwa werden Verwaltungskompetenzen explizit geregelt, Kompetenzstreitigkeiten ausgetragen und geschlichtet. Aber Handeln ist generell Kompetenzen umsetzen, überschreiten, auch im Unterlassen und im Umsetzen von „Kleinstkompetenzen"[19].

Agieren im psychoanalytischen Sinn könnte derart im Feld einer bestimmten Art von In/kompetenz angesiedelt werden. Wenn nämlich unbewusste Wünsche ausagiert werden, dann nicht zuletzt deshalb, weil sie im Kompetenzfeld des agierenden Individuums oder der agierenden Gruppe keinen oder noch keinen Platz haben, weil die Verantwortung dafür nicht übernommen werden kann, aus welchen politischen oder triebökonomischen Gründen auch immer. An die Stelle einer bewussten, entschlossenen Handlung tritt dann eine Szene, in der sich die Wunschvorstellung als Passiertes, als Geschehen inszeniert, hinter dem Rücken des Subjekts sozusagen.

Das Leben vergeht im Handeln und durch das Handeln. Es erhebt sich damit gegen die Statik, die Doktrinen der Ewigkeit und es weiß sich im Handeln selbstbewusst auszudrücken, ja zu er-kennen zu geben; Handeln ist per

19 C. Loidl, *kleinstkompetenzen. erinnerungen aus einer geheimen kindheit*, Wien 2000.

se An-er-kennung. Das Agieren ist der Fundus des Handelns und zugleich die alles Handeln durchwirkende tätige Kraft des Triebes, der Sehnsucht und der Begierden. Es tut sich immer etwas im Handeln, das immer schon diesseits und jenseits der Handlungen wirkt, das eine Kontinuität wahrt zwischen den Handlungen und ihrer Ökonomie des Tauschs, des Verhandelns, der Erschöpfung zwischen den Zeichen und in der Repräsentanz. Das Handeln schöpft nach- und vordenkend aus dem Agieren, das sich niemals im Handeln, geschweige denn in den Handlungen erschöpft. Agieren sagt etwas anderes aus als das allgemeine Tun, insofern es seit Freud explizit auf das Unbewusste bezogen ist. Egal, wie strikt eine Theorie der *vita activa* sich an Freuds Auffassung von Agieren hält, sie kommt nicht mehr um sie herum. Und egal, wie strikt man sich an Freuds Auffassung vom Unbewussten halten mag, sie ist der Ausgangspunkt für die weitere Erschließung und Bestimmung dieses schier unerschöpflichen Reichs, reich an komplementären, auch widersprüchlichen, ja zuweilen absurd anmutenden Logiken und Sprachen.

Die Illusion der Klarheit: Anmerkungen zu Stil und Methode

Mein methodologischer Ausgangspunkt ist der eines schon seit Jahren in Gang gesetzten chiasmatischen *work in progress*, das Begriffspaare als Spannungsfelder erarbeitet, um aus ihnen neue Begriffsgefüge und Begriffe herauszuarbeiten.[20] Die vorliegende Arbeit ist angesiedelt zwischen dem Kant'schen Erschließen der Bedingungen der Möglichkeit von Handeln, den damit verbundenen Erfahrungen und Erfahrungsbegriffen und schließlich der Theoretisierung der Praxis vermittels freier Assoziation und ihrer sekundären begriffssystematischen Bearbeitung.

Handlungstheorie muss, gerade im Bereich der Herrschaft bzw. der politischen Ökonomie, zumindest implizit Sprachphilosophie sein, doch darüber hinaus ist auch der Vollzug von Denkakten aus handlungstheoretischer Perspektive zu untersuchen (siehe Kap. 2), und zwar nicht nur als stummes Sprechen. Auch das Denken ist eine Tätigkeit, die sowohl bewusst als auch unbewusst abläuft, die von Bestimmung/Bestimmbarkeit und Unbestimmbarkeit geprägt ist. Dieses Buch versucht, das Dunkel einiger blinder Flecken im Praxisbegriff auch über die Frage nach den Denkakten zu erhellen.

Eine solche partielle Erhellung kann unmöglich, oder nur um den Preis der Vermessenheit, als Transparenzdiskurs auftreten, vielmehr muss die Grenze der Erhellbarkeit stets mitgedacht werden können, was in einem Diskurs und in einem Stil affichierter Klarheit um jeden Preis weder psychisch noch geistig nachvollziehbar ist oder zumindest auf einen *double bind* (d.i. ein irre machender, weil widersprüchlicher Befehl) hinausläuft. Umfassende Klarheit ist

20 Siehe genauer das Vorwort zu meinem Buch *Chiasmen*, Bielefeld 2007.

nicht nur unmöglich, sie sollte auch nicht durch eine erschöpfende Systematik vorgetäuscht werden. Um dem Unbestimmbaren Rechnung zu tragen, bedarf es keiner Mystifizierungen, es reicht, die Komplexität anzusprechen, und es ist wichtig, auf die Verzweigungen, die verwirrend erscheinen, hinzuweisen, sofern sie geahnt oder ansatzweise bekannt sind; dass nicht alle erläutert und erhellt werden können, bedeutet nicht, dass nicht versucht werden soll, so viele wie möglich zu erhellen und ihre Erhellung nicht undenkbar zu machen.

Bei größtmöglicher Klarheit der Denkbewegungen sollte aber auch der Stil dem Unbestimmbaren dort Rechnung tragen, wo es im Denken auftritt; es kann dies als ein Auf-Begehren gegen die hypertrophe Produktion illusionärer Klarheit in der akademischen Philosophie betrachtet werden, einer unter diesem Diktat zunehmend geisttötenden Institution, die Weisheit beansprucht und sich dabei der herrschenden Technobürokratie andient, meist ohne es zu bemerken oder gar kritisch zu hinterfragen. In Kapitel 2a wird die Stilfrage daher als eigenes Agieren im Denken ausagiert und sodann behandelt. In den Kapiteln über die Rolle der Poetik für die Handlungstheorie wird zuweilen die poetische *mise en scène* selbst zum Werkzeug.

Was der Dichter Kleist die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden nennt, geschieht eigentlich in einem Kontinuum von Sprechen, Handeln, Denken, Agieren, Reagieren, Reflektieren; analog vollzieht sich der Akt des Schreibens. Die Bedingungen der Möglichkeit ändern sich gemäß der jeweiligen Perspektive, Phänomenalisierung und Hervorbringung (*creatio*) von neuen Aspekten und Begriffen, Gehörgängen, Vernehmenweisen … schließlich im Auftauchen und Erkennen eines neuen Begriffsgefüges, in dem es aber nicht um die *creatio* als solche geht, sondern um veränderte Perspektiven, ein dadurch sich veränderndes Begriffsgefüge und eine neue Stimmung; eine neue Umsichtigkeit auch, die ausgewählten Details im Sinne des angepeilten Begriffsgefüges Rechnung trägt, anstatt dem Dogma im akribischen Kommentar vom Kommentar Vorschub zu leisten.

Diesen Aspekt und die Perspektive des Stils habe ich nicht zuletzt im Zuge eines gemeinsam mit Kolleg_innen durchgeführten Forschungsprojekts zum Thema *Generating Bodies*/Korporale Performanz weiter entwickelt.[21] Dabei waren vor allem die Zusammenarbeit mit Künstler_innen und eine vor diesem Hintergrund neu kalibrierte Relektüre der *Poetik* des Aristoteles zentral. {Wir} versuchten zu begreifen, was ein wissenschaftlich-künstlerischer Zugang sein könnte. Ich denke begriffen zu haben, dass Denken im Hinblick auf die jede Bestimmung umgebende und durchdringende Unbestimmbarkeit im experimentellen und offenen Zusammenwirken von Philosophie und Kunst, von Recherche und Experiment, von Systematik und freier Assoziation sich am

21 https://www.academia.edu/773845/2010-2014_Generating_Bodies_-_FWF-Research_Grant_TRP12-G21_ (07.07.2017)

konsistentesten zu verwirklichen vermag. Ich war, ja bin immer noch erstaunt über die Reichhaltigkeit der Ergebnisse, über die Kreativität, die ins Werk gesetzt wird, wenn Künstler_innen und Kulturwissenschafter_innen bzw. Philosoph_innen sich aufeinander einlassen. Das ist umso wichtiger im Kontext der erwähnten Technobürokratisierung der herkömmlichen Wissenschaften und leider auch der Philosophie.[22]

Gerade bei der Frage nach dem Denken als Handeln, die ich in Kapitel 2 behandle, kommt dies zum Tragen; dort werde ich auch noch einmal auf die Stile des Denkens bzw. auf das Denken als spezifischen Handlungsstil zurückkommen, in den der Körper in gleichsam zurückgehaltener Weise eingebunden ist. In den dabei ins Werk gesetzten Denkexperimenten vermögen Kunst und Philosophie sich im Sinne der Verbindung zwischen künstlerischer und philosophischer Schöpfung als Akt des Widerstands – gegen die phantasietötende und schließlich Tod bringende Herrschaft der technizistischen Kontrollgesellschaft gegenseitig zu befruchten. Der Widerstand ist *a priori* noch nicht schöpferisch, er ist auch nicht explizit politisch, solange er nicht in ein politisches Handeln einbezogen wird. Wenn das geschieht, beginnt das Auf-Begehren nicht nur destituierend, sondern auch instituierend zu wirken. In Kapitel 6 widme ich mich dieser Frage eingehender.

„Wir“ und die Situiertheit jeder Reflexion über die Praxis

Mir ist klar, dass der Gebrauch des „Wir“ problematisch ist, wenn ich damit – im Sinn von „wir anderen Menschen“ – das Subjekt allgemein menschlicher Verhaltensweisen oder -muster bzw. Vollzugszusammenhänge bezeichne. Zum einen gehe ich in der Regel von mehr oder weniger neurotisch strukturierten Psychen als einer Art Norm aus und versuche psychotische Strukturmerkmale gleichsam als Extremform nachzuzeichnen bzw. in ihrer episodenhaften Erscheinungsweise im als normal bezeichneten – und mehrheitlich erfahrenen – psychischen Geschehen aufzuzeigen. Das ist die stark von meinem eigenen Standpunkt, von einer mir mittlerweile zu eigen gewordenen gruppen/psychoanalytischen Begrifflichkeit gefärbte Setzung eines aktuellen philosophisch-anthropologischen {Wir}. Aus einer vergleichend kulturanthropologischen Perspektive ist diese Position problematisch. Aber da es keinen Metastandpunkt gibt bzw. da die Annahme eines solchen naiv und strukturell noch gewalttätiger ist als die begriffliche Vergatterung zu einem „Wir“, bleibt mir im Moment nur, darauf hinzuweisen und dazu aufzurufen, meine Sichtweise an besagten Stellen zu ergänzen, zu korrigieren etc.

22 Siehe hierzu u. a. *Kamion* 0/2014 „Aufstand der Verlegten“, z. T. Open Access auf: http://transversal.at/transversal/0614 (6. Juli 2014).

{Wir} als Subjekt eines Satzes ist stets eine unklare Entität, es besagt z. B. in einem universalistischen Gestus „wir anderen Menschen" oder in einem etwas vereinnahmenden Sinn „wir, die wir das lesen", wobei ich damit die Leser_innen rhetorisch auf meine Seite ziehe. Das „Wir" kann sich aber auch auf ein politisches Kollektiv beziehen, das ich anspreche, wenn ich im Sinne der zu verwirklichenden Demokratie und Freiheit schreibe; also ein Kollektiv, dem ich mich philosophisch-politisch verbunden bzw. zugehörig fühle oder dem ich durch mein queer-feministisches Engagement politisch angehöre. Aus ästhetischen und politischen Gründen verwende ich die Wir-Form allerdings nie im Sinne eines berufsständischen Wir von akademischen Philosoph_innen oder Psychotherapeut_innen, zu denen ich ebenfalls gehöre; schon gar nicht verwende ich die Wir-Form in dem veralteten Sinn des akademischen Pluralis Majestatis, der die Subjektivität des_der Autor_in in einer pseudobescheidenen Geste verbergen soll und sie damit nur noch mehr aufbläht.

All das sind stilistische Agierensformen in der Art einer pluralistischen *mise en scène*; sie sind Teil des Vorspiels zum politischen, d. h. expliziten Handeln, das die antike demokratische Volksversammlung oder der Rat (*boulê*) mit dem Satz auf den Punkt bringt, der die Bekanntgabe der *boulêsis*, also der Entscheidung einleitet: „Es erschien dem Volk und dem Rat gut.". Das ist kein unklares Wir, sondern eines, das wirklich präsent war, seinem Willen Ausdruck gab und das diesem Willen mit dieser Ankündigung Gesetzeskraft gibt.

Ein die Einleitung abschließender Hinweis auf die Entstehungsgeschichte dieses Buches sei gegeben. Ich habe 2003 begonnen, Aufsätze zum Thema Agieren und Handeln zu veröffentlichen. Einige von ihnen sind ausführlicher, andere nur skizzenhaft eingearbeitet. Einige stellen Unterkapitel oder „exemplarische Exkurse" dar. Ich habe an den entsprechenden Stellen auf Titel, Ort und Zeit der Erstveröffentlichung hingewiesen und diese Angaben auch in die Literaturliste aufgenommen.

Die griechischen und lateinischen Termini, die in der Philosophie geläufig sind, habe ich nicht kursiv gesetzt, ansonsten sind fremdsprachige Ausdrücke kursiv gesetzt.

Teil I – Agieren–Handeln im Tun und Denken

Das erste zu behandelnde Chiasma ist jenes, in dem die klaren Differenzierungen zwischen Praxis und Theorie bzw. Tun und Denken brüchig werden. Diese Brüchigkeit einer begrifflich überkommenen Differenzierung wird an der Schnittstelle zwischen der Tätigkeitsachse und der Achse Agieren–Handeln aufgesucht, die ich zugleich mehrdimensional als semantisches Spannungsfeld betrachte. Dazu gilt es, die Modi des Tuns oder die Aktionsweisen „Agieren“ und „Handeln“ vorerst auf einer begrifflichen Ebene zu unterscheiden. Mit dieser Ebene rücken allerdings – aus Gründen der Verständlichkeit – noch nicht die gesellschaftlichen, kulturellen und kollektivpsychischen Dimensionen des Handelns in den Mittelpunkt, die jedoch für dieses Begriffsfeld grundlegend sind: kein Handeln ohne Sprache, Gesellschaft, Kommunikation, und sei es ein ins Subjekt hineinverlegtes Beraten und Entscheiden inmitten von habituellem, unbewusstem oder vorbewusstem Agieren.

In den folgenden drei Kapiteln dieses ersten Teils werden also die verschiedenen Ebenen des Spannungsfeldes von Agieren und Handeln gleichsam extrapoliert zu beschreiben und begrifflich etwas systematischer zu erfassen gesucht. Dies geschieht im Sinne einer philosophisch-gruppen/psychoanalytischen Aufdeckung der von der Bewusstseinsphilosophie verschütteten unbewussten bzw. vorbewussten Dimensionen der Praxis, anders gesagt: unter Rückgriff auf den Begriff der Aletheia.

1 Agieren und die Aletheia der Praxis

Agieren im hier zu entwickelnden Sinn ist nicht nur der begriffslogisch-strukturelle Gegenpol zum deliberativen Handeln, es ist auch das unbewusste, vorbewusste und nichtbewusste Reich, in dem das bewusste Handeln „wurzelt“, von dem es umgeben ist, aus dem es unablässig schöpft, schöpferisch hervorgeht und in das es wieder zurücksinkt. Aus bewusstseinsphilosophischer Sicht ist das Agieren das *apeiron,* das Unbegrenzte, und Handlungen sind das, was die Grenze, *peras,* setzt und erkennbar macht. Es ist die körperliche Aktivität,

die mit jeder Handlung einhergeht, derer {wir} {uns} aber zumeist nicht bewusst sind, und es ist der unbewusste Wunsch, der einen Lapsus veranlasst, den {wir} in unser Handeln integrieren. Vielleicht ist Handeln immer nur das Rationalisieren solcher Lapsi, aber das wäre eine Vereinfachung, die der Vielschichtigkeit rationalisierenden Verbergens nicht gerecht würde und Handeln auf Ideologisierung des immer schon zuvorkommenden Agierens reduzierte. Eine solche Darstellung trifft nicht einmal für die aktuellen politischen und wirtschaftlichen Eliten zu, welche im Bereich der öffentlichen Ideologisierung und Rationalisierung geradezu beheimatet sind; schon gar nicht auf das Reich demokratischer Freiheit, das in der politischen *boulêsis*, Deliberatio gründet.

Aletheia, die Wahrheit als Ent-deckung[1] der Praxis bezieht sich vielmehr auf die *Spannung* und das ständige Oszillieren zwischen Agieren im Verborgenen, Ausagieren und Verstehen bzw. verstehendem Handeln, das sich seiner Triebfedern, gerade der zuerst verborgenen, halbwegs bewusst zu werden und ihnen Rechnung zu tragen (*logon didonai*) vermag, anstatt sie (hinweg) zu rationalisieren.[2] Die Aletheia der Praxis ist genau diese erkennende, verstehende und integrierende Aufdeckungsarbeit der Handelnden, um deren Erhellung und Explizit-Machung es mir in diesem Buch geht. Die bewusstseinsphilosophische Konzentration auf logische Begründung, Begründbarkeit und Rationalisierung erscheint in der Folge als eine Fetischisierung im Sinne einer

1 Ich möchte damit nicht den Aletheia-Begriff der Antike abdecken, der sich durchaus auch auf das Vergessen und Wiedererinnern bezieht, nicht nur in der Archaik, sondern vor allem auch bei Platon, insbesondere im *Menon*. Für die frühe vorphilosophische und philosophische Bedeutung von *aletheia* siehe vor allem M. Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 2006.

2 Die Semantik von „rationalisieren“ wird im Folgenden vielfältiger entfaltet und etwas genauer betrachtet, es ist aber schon vorab zu erwähnen, dass das Rationalisieren im kapitalistischen Unternehmensjargon (Einsparen von Arbeitskräften) mehr als irgendein Beispiel ist; es verweist vielmehr auf eine geradezu epochale Bedeutung, man könnte sagen, dass es *die* zentrale imaginäre *mise-en-sens*-Bedeutung des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts ist, durch die sich ein immer selbstwidersprüchlicheres, die Demokratie zersetzendes und postkolonial mörderisch sich auswirkendes Weltwirtschaftssystem ideologisch und kollektivpsychisch propagiert und immer weiter durchsetzt. Diese hegemoniale Sinnstiftungsbedeutung strukturiert die Denk- und Selbstdisziplinierungsmodi der Menschen immer unangefochtener, in den Universitäten strukturiert sie nicht nur die Organisation der Lehre und der Forschung (Schließung von Instituten, ganzen Universitäten, vor allem der kritischen geisteswissenschaftlichen Fächer nicht nur in GB und Ungarn), sondern zunehmend das Denken über Wissen(schaft) und Denken selbst. Siehe weiter unten in diesem Kapitel (b) und Kapitel 6a zum Thema Rationalisieren, das auch als eine Art von systemischem Agieren im Zeichen dieser politischen Affektökonomie zu analysieren ist.

überkommenen philosophischen Tradition der Anwesenheit, *parousia*, nicht *parrhesia* (Mut zu sagen, was ist), die dem Handeln angemessener wäre.

Wenn {wir} etwas tun, fällt {uns} meist nur ein Bruchteil dessen auf, was {wir} tun und wie {wir} es tun. Der Großteil unseres Tuns liegt im Verborgenen. Das heißt einerseits, dass {wir} {uns} dessen nicht bewusst sind, andererseits heißt es, dass {wir} {uns} vieler Dimensionen des Tuns überhaupt nicht bewusst werden *können*, weil sie schlichtweg außerhalb unserer empirischen Wahrnehmungsmöglichkeiten, nicht nur unterhalb unserer aktuellen Wahrnehmungsschwelle liegen. Es ist eine egozentrische Illusion, zu glauben, dass {wir} selbst in jeder Hinsicht besser wüssten als die anderen, was {wir} tun und warum {wir} es tun. Dieses Besser-Wissen mag für jene Felder der Motivation gelten, die {wir} kennen und nicht preisgeben wollen, doch bereits unter Einbeziehung der nicht bewussten Rezeptionsweisen auf affektiver und somatischer Ebene ist das bewusste Ich den anderen immer schon zugänglicher als es sich „selbst" (als behauptetes Selbst) gerne einbildet, wenn es an sich zu halten, sich auf sich zurückzuwenden glaubt, in dem, was gerne voreilig als Selbstreflexion beschworen wird.

Während die unterschwelligen Dimensionen des Tuns durch experimentelle Anordnungen ins Feld psychologischer Wahrnehmung gerückt werden können und seit langem werden, bleibt diese transzendentale, d. h. grundlegende und grundsätzliche, Nichtbewusstheit des {uns} „eigenen" und zugleich „fremden" Tuns Gegenstand philosophischer Spekulation; sie lässt sich nur begrifflich und gleichsam negativ bestimmen analog zur Selbstreflexion, die sich – obschon positiver besetzt, nur spekulativ behaupten lässt im Sinne einer immer schon kulturellen Selbstbehauptung. Konkreter ist dies mit der Annahme verbunden, dass das wahrnehmbare Tun eingebettet ist in das Tun oder Tätigsein als Ganzes. Die begriffliche Bestimmung dieses Verborgen-Seins des Tuns bleibt unsicher, tastend; sie ist anfänglich mehr im ontologischen Feld der Unbestimmbarkeit angesiedelt, wobei sich durch allmähliche Erschließung jederzeit Räume der Bestimmbarkeit eröffnen können. Um diese soll es hier im Hinblick auf Selbstbestimmung gehen.

Was so aus dem Verborgenen in neue Räume der Bestimmbarkeit geholt wird, steht im Zeichen der *a-letheia*, der Ent-bergung; es ist eine „Wahrheit" des Tuns, die sich gegen den philosophisch etablierten Handlungsbegriff abgrenzt. Dieser Handlungsbegriff geht vom Tun als bewusstem Tun, als intentionalem, teleologischem Handeln aus und von der Aktivität als der ontologischen und sozialen Herrscherin über die Passivität. Zuweilen muss diese „Wahrheit" des Tuns sogar gegen diesen Handlungsbegriff abgegrenzt werden, nämlich dann, wenn er dogmatisch als gesamtes Feld der Praxis inszeniert wird. Das Dogma bedarf immer der akademischen Inszenierung von Rigorosität und Notwendigkeit. Aus der Perspektive schöpferischen Tuns erscheint eine Philosophie des Tätig-Seins und Tuns, die nur mit dem Intentionalen befasst ist, extrem

reduktionistisch; eine Philosophie des Tuns, die dieses mit dem Logischen, dem Manifesten identifiziert und die alles als Nonsens abwehrt, was sich nicht den Kategorien bereits etablierter Logik/en unterwirft, ist nur die Ideologie des Geistes bzw. des Willens, den sie stur postuliert: leibvergessen, selbstvergessen, wenn {wir} davon ausgehen, dass das Selbst eben eine – durchaus wichtige und zu stärkende – immer schon leiblich verankerte Instanz ist.[3]

Es wird also einerseits um die handlungsbegrifflichen Implikationen diverser Logiken im Nicht- und Unterbewussten gehen und vor allem um die von Freud entdeckte Logik des (oder vielmehr im) Unbewussten. Dabei sollten die Grenzen dieser Logik/en stets im Bewusstsein gehalten werden und auch ihr Hineinreichen ins Leibliche sowie ins Unbestimmbare als dem logisch nicht mehr Fassbaren. Das heißt nicht, dass es in der Philosophie, wie sie hier praktiziert wird, darum ginge, etwas Verborgenes, Geheimes etc. ans Tageslicht zu *zerren* (oder im Stile Bacons der Natur gewaltsam ihre Geheimnisse zu entreißen), das gebietet schon die berufliche Ethik philosophischen Begriffsgebrauchs. Vielmehr geht es um die Eröffnung von Möglichkeiten und Wegen, um die An/erkennung von Verweisen auf das Verborgene im Manifesten und schließlich um die begriffslogischen Implikationen für das semantische Umfeld des Handelns, in dem unsere Handlungsspielräume angesiedelt sind.

Es geht darum, Verborgenes aus jenen Konflikten und Widersprüchen heraus zu *entschlüsseln*, welche sich im Manifesten oder nur erst Durchscheinenden, im Ausdrücklichen oder Verhohlenen auf verzerrte, tastende oder filigrane Weise äußern. Diese Tätigkeit steht im Zeichen des Rätsels, das ein Mal mehr beunruhigt, ein anderes Mal mehr belustigt, also auch lustvoll gelöst zu werden verspricht. Gelingt diese Entschlüsselung mit einiger Systematizität, dann erschließen sich daraus neu bestimmbare Dimensionen des Tuns im Spannungsfeld von Agieren und Handeln.

---

3 Dass die Logik ebenso eine Geschichte hat und Veränderungen unterworfen ist wie die Mathematik oder die Philosophie ist eigentlich eine Trivialität. Die Aufgabe der Philosophie ist es, dieser Geschichte und den Entwicklungen in der mathematischen Logik nicht nur Rechnung zu tragen, sondern auch aus neu erschlossenen Feldern sowohl natur- als auch kultur- und geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse neue Anwendungen in der Herausbildung von Erfahrungsbegriffen für eine sich verändernde Welt zu entwickeln und neue Dimensionen der praxeologischen Begriffsfelder zu eröffnen. Für die Kontroversen zu dieser Frage siehe vor allem die Einleitung zum dem gem. mit A. Böhler und C. Herzog herausgegebenen Band *Korporale Performanz*, Bielefeld 2013, sowie diverse Beiträge darin.

a Deliberatio über das Aus-agieren

Bevor ich mich in Kapitel 2 der Deliberatio als solcher zuwende, möchte ich hier die Frage nach der Verborgenheit des Tuns aufwerfen, die im Zuge der Entscheidungsfindung freigelegt und der Deliberatio gleichsam unterworfen wird. Diese Verborgenheit ist nicht nur subjektiver Art (im Sinne der Wahrnehmungsbeschränkung), sie hat auch einen handlungsfunktionellen Aspekt: Wüssten {wir} nämlich ständig, was {wir} und/oder andere tun, warum {wir} etwas und nicht vielmehr nichts oder etwas anderes tun, wären {wir} nicht mehr Handelnde sondern Allwissende, deren Tun zugleich schon totales Erkennen ist, das der Initiative eines Erkenntnisaktes überhaupt nicht mehr bedürfte. Diese Illusion schwingt nicht zuletzt im Theorie-Praxis-Verständnis eines bestimmten Marxismus bzw. historischen Materialismus mit, aus dem heraus bestimmte Philosophen – etwa Ernst Bloch – die Differenz zwischen beiden aufzulösen bestrebt waren. Handeln und Freiheit sind jedoch Begriffe, die nur deshalb Sinn machen, weil sie sich auf ein Tätig-Sein beziehen, das es sich zur Aufgabe macht, den Konflikt von Wissen/Denken und Nicht-Wissen/Nicht-Denken im Tun, von Agieren und Handeln, von Einsicht und Uneinsichtigkeit (nicht Einsehbarkeit) auf spezifische Art und Weise zu lösen (*analysis*).

Handeln ist selbst der Lösungsversuch, und – aus praktischer Sicht – geschieht es idealer Weise im Sinn eines Zu-Rate-Gehens im bewussten Umgang mit diesen Spannungen und Unbekannten. Diese Deliberatio, ob gemeinsam oder mit sich, steht wie erwähnt im Zeichen der Pluralität. Zuerst aber steht sie im Zeichen der Ambivalenz als Hin- und Her-Gehen zwischen Für und Wider. In diesem wird so lange abgewägt, bis eine angemessene Lösung, Auflösung der Verstrickung, gewählt und ein Konsens gefunden wird oder bis durch Ab-stimmung ent-schieden wird. Im Falle einer Abstimmung geht es nicht nur um die beste Lösung, sondern um die folgenschwere Niederlage einer Partei oder eines Lagers, auf die ich im Kontext der Konfliktualität zurückkommen werde.

Wenn aus neuropsychologischer Sicht die Freiheit und das Handeln obsolet erscheinen mögen, weil auf nicht bewusster Ebene eine dezisive Weichenstellung geschieht, bevor {wir} {uns} bewusst zu irgendwelchen experimentell reproduzierbaren Handgriffen entschließen, so tangiert dies nicht die Erfahrung, die {wir} von bewussten Entscheidungsprozessen, von der Wahl im vollen Sinne dieses Begriffs, machen, und derer {wir} als Mitglieder einer politisch geprägten Gesellschaft offenbar bedürfen. Die Wahl bzw. die abwägende Entscheidung für bzw. gegen etwas erlaubt es uns, wenn schon nicht ganz in Freiheit, so doch in bedingter Freiheit, diese subliminale Weichenstellung nachträglich und ohne von ihr explizit zu wissen, zu einer Entscheidung zu machen und damit im Bewusstsein – „für uns", um es mit Hegel zu sagen – zu integrieren.

Die Deliberatio ist es, durch die {wir} {uns} – alleine oder im Austausch mit anderen – eine nicht bewusste, aber irgendwo geahnte oder sich leiblich manifestierende Weichenstelllung zugänglich machen und anerkennen. Daher meine These, dass Handeln implizit ausgerichtet ist auf eine einsichtige und möglichst umsichtige Lösung aus dem bloßen bzw. blinden Agieren heraus. Andererseits ist das Agieren manchmal umsichtiger als die bewusste Handlung, vor allem dann, wenn die Situation nicht hinreichend bekannt und bedenkbar ist. Dies ist das grundlegende Chiasma dieses Buches, das nur aus der Perspektive des dogmatisch-illusionären Primats des bewussten Handelns vor dem nicht- oder unbewussten Agieren ein Paradoxon ist.

Während das Agieren aus dem Unbewussten, also aus unbewussten Motiven im Freud'schen Sinn, eine spezifische Bedeutung hat, in der das Verborgene ein bestimmtes Etwas ist (ein Wunsch bzw. eine relativ spezifische Vorstellungs-Affekt-Legierung), das durch die je spezifische Abwehr dem Bewusstsein verborgen, ja nachgerade entzogen ist, dann wäre im Hinblick auf das Chiasma von Agieren und Handeln von einer weiter zu fassenden Matrix auszugehen. In dieser Matrix wurzeln sowohl das Agieren als auch das Handeln, aber auch aktives Tun und passives Erleiden sind darin noch miteinander verschränkt: Letzteres Chiasma wird in der griechischen Grammatik gleichsam strukturell angesprochen, nämlich in der Verbindung der zum Teil auch reflexiven Medium-Form zwischen Aktiv und Passiv. Das bedeutet, dass {wir} immer auch erleiden, was {wir} handelnd und nicht nur agierend tun, dass {uns} also im diffusen Tätig-Sein auf allen Ebenen des Psyche-Soma immer schon etwas passiert, d.h. geschieht und durchquert, ohne dass {wir} {uns} dessen bewusst sind oder überhaupt werden können.

Das impliziert, dass {wir} {uns} immer auch schon als Zuschauer unseres Tuns zu begreifen haben, wenn {wir} Handeln verstehen wollen und wenn {wir} aufgeklärter zu handeln versuchen wollen. Es wird also immer auch um die Handlungsschauplätze gehen, auf denen sich das Agieren und Handeln als *mise en scène* zuträgt. Dieses praktische Imaginäre ist nicht nur narrative Mimesis, wie sie vor allem Ricœur in Anlehnung an Aristoteles handlungstheoretisch ausführte, sondern vor allem das Werk der poietischen Einbildungskraft in ihrer Verbindung zur Visualität.

Der erwähnten Matrix, in der alles Denken, Tun, Vorstellen, Fühlen und Sprechen zum Teil noch versammelt und miteinander vermengt sind, aus der heraus all diese Aktivitäten geschehen und in der sie wurzeln, steht begrifflich ein Handeln gegenüber, das sich dieser Matrix als Bedingungen der Möglichkeit von bestimmten Handlungen klar zu werden versucht. Insofern ist Handeln immer schon Aufklärungsversuch, Erhellung auch im Sinne der Erkenntnis, wie es der Topos *learning by doing* weiß, wenn er impliziert, dass {wir} im Tun gleichsam gezwungen sind zu lernen, einzusehen und zu verstehen. Im

Handeln sind diese Erkenntnis- und Reflexionsebenen allerdings explizit, im Tun weniger, im Agieren am wenigsten.

Handeln können {wir} nur dann angemessen, d. h. der Situation, aber auch den Möglichkeiten und Fähigkeiten der Akteure gemäß, wenn {wir} Kenntnis über die Situation, das Aktionsfeld, die Akteure und Instanzen, die an der Handlung beteiligt sein sollen, erlangen können oder zumindest, wenn {wir} meinen oder vermeinen, es zu können. Andernfalls macht Handeln keinen Sinn. „Vermeinen" verweist darauf, dass {wir} {uns} meistens Illusionen über unsere Macht, über die Machbarkeit von bestimmten Sachverhalten machen; das ist nicht nur Teil unseres Kontrollbedürfnisses gegen das Gefühl der Ohnmacht, es ist zugleich transzendentale Bedingung des Tuns, die mit der Illusion der Subjektivität verbunden ist.

Dieser nur teilweise illusionäre Charakter einer integren, zusammenhängenden Instanz namens „Ich" ist untrennbar verbunden mit der Erfahrung, aber auch mit der zuweilen sogar anerkannten Illusion eines Zugriffs auf die Welt. Die Erfahrung ist von der Illusion nicht zu trennen; Handeln, Machen, Gelingen etc. sind immer beides, illusionär und entzaubernd-realistisch. Handelnd sind {wir} im Drama (gr. *dran*, handeln, tun) befangen, dessen Fiktionalität ebenso konstitutiv ist für die Handlung wie das Realitätsprinzip, allerdings auf radikal andere Weise.

Wenn nun das Ich nach Freud als ein Ich unterschiedlicher, zum Teil zutiefst widerstreitender „Instanzen" gefasst wird, dann wäre diese Pluralität der Instanzen noch einmal genauer aus philosophischer Perspektive zu hinterfragen. Instanz ist ein Terminus aus der staatlichen Verwaltung, und Freuds Versuch, die „Verdrängung" über die Metapher des Zensors zu begreifen, ist ein weiterer Verweis auf die politische, die Herrschaftsverhältnisse analysierende Seite seiner Metapsychologie. Wenn mir im eigenen Tun oder Denken etwas verborgen ist, dann ist das meist kein Zufall, sondern vielfältig begründet und bedingt. Das ist gleichsam die Grundhypothese einer möglichst kohärenten Erforschung des Unbewussten. Für Kant war die Unaufhebbarkeit der verborgenen Motive („Triebfedern") ein Faktum, er fragte nicht weiter nach dem Wie oder Warum dieser Verborgenheit (der nicht nur insgeheimen, sondern auch vor sich selbst verborgenen „Neigungen"). Freud kam von der anderen Seite, er kam von der Seite des Symptoms, der Manifestationen, die er zu ihren konflikthaften Quellen hin zurückverfolgte.

Es geht hier weder um einen erschöpfenden Katalog, noch um eine Klassifikation der verborgenen Dimensionen des Tuns und damit auch des Handelns, sondern um eine begriffliche Erhellung relevanter blinder Flecken in hergebrachten, expliziten oder auch impliziten Handlungstheorien sowie um die Eröffnung neuer, in einem veränderten Handlungsbegriff relevanter Dimensionen des Tuns, *prattein*. Dabei sind spezifische Formen des Verbergens

bedeutsam, die – in Anlehnung an psychoanalytische Ansätze zu einer „Wahrheitstheorie" bezüglich des Tuns – das Agieren kennzeichnen sollen.

Was im Tun verborgen ist, lässt sich je entlang einer politischen und/oder ethischen Ökonomie des Erscheinens fassen, d.h. dass das Wie und Warum des Verborgenen hinsichtlich des Tuns, der Intentionen, Motive, *causae* oder Zwecke nicht abtrennbar ist von dem, was im Erscheinungsraum der Gesellschaft oder Gruppe, in der das Tun sich zuträgt, erwünscht, erlaubt, ja überhaupt wahrnehmbar und denkbar ist. In Bezug auf die Denkakte werde ich dieses Problem mittels der Phasen des Vollzugs (*mise en acte, mise en scène, mise en sens, mise en abîme*) genauer aufzeigen.

Agieren ist nicht Tun, insofern dieses nicht auf Handeln ausgerichtet ist. In diesem Sinn ist rituelles Tun als Verrichten nicht Teil des hier untersuchten semantischen Feldes eines poietischen Begriffs von *agir* (Agieren-Handeln) bzw. *agency*. Rituelles Tun ist weder Agieren im starken Sinn noch Handeln; es ist das alltägliche Verrichten unserer eingeübten inneren Schemata, das Ausagieren einer unvordenklichen *mise en scène*, die unsere gesellschaftliche Ordnung, die Verlässlichkeit, die Sitte als zum Gehabe verinnerlichte ausmachen.

Der Sinn wird als selbstverständlich vorausgesetzt, die Sinnfrage führt deshalb zuerst in die *mise en abîme*, bevor sie möglicherweise in einer neuen Sinnstiftung mündet. „Wieso schüttet ihr Euren Abfall direkt ins Meer vor Eurer eigenen Haustüre?" oder „Wieso geht Ihr jeden Tag in ein Großraumbüro arbeiten, aus dem Ihr abgestumpft und am Ende krank herauskommt?" Derartige Fragen machen nur Sinn für Leute, die außerhalb dieser Praktiken als Selbstverständlichkeit leben; für diejenigen, die darin eingefügt leben, sind solche Infragestellungen zuerst unsinnig und dann bedrohlich, denn sie drohen ihre Sinnmatrix zu zerreißen. Es gibt kein alternatives Handlungsimaginäres, keine *mise en scène* außerhalb dieser eingeübten Szenen: derart wird der Müll entsorgt oder das Überleben gesichert, anderes ist nicht vorstellbar und auch nicht machbar.

Verrichten ist nicht nur Habitus, sondern Tun ohne Nachdenken oder Infragestellung, warum so und nicht anders; es ist durchaus intentional, aber in keiner Weise erfinderisch. Es ist nur für die Bewusstseinsphilosophie die Vorstufe zum Handeln. Aus der Perspektive des Agierens-Handelns-Kontinuums ist es eine Abstufung, ein Verfall des Handelns wie die gebrauchte Metapher, deren poietische Kraft sich verflüchtigt hat. Erst wenn die Sinnfrage kollektiv gestellt wird, setzt das Verrichten aus und Handeln ein. Dagegen wird agiert, Widerstand regt sich, so wie sich Widerstand gegen die unsinnig gewordene Verrichtung zu regen begonnen hatte; ein Widerstand, den zuerst nur Nichtkonforme zu artikulieren wagen, meist um den hohen Preis gesellschaftlicher Stigmatisierung, wenn nicht gar um den Preis der Verfolgung.

Bei dem Chiasma von Agieren und Handeln/Zwang und Freiheit handelt es sich um ein komplexes Geflecht von Drang zum Ausdruck bzw. zur Ver-

wirklichung und Hemmung dieses Drangs durch Hindernisse, Zensur, Verbote, Zwänge und Dispositive im Foucault'schen Sinn. Dabei geht es mir nicht so sehr um die Frage nach der Verinnerlichung dieser Hemmnisse oder Verbote, sondern um die strukturelle Verunmöglichung von Ausdruck und Gestaltung, von spezifischer *mise en acte*, *mise en scène* und *mise en sens* und der Negativität der *mise en abîme*.

Eine Figur, und sei es eine Beziehungsfigur – zum Beispiel homosexuelle Beziehung/en in einer zutiefst homophoben Gesellschaft – kann nur dann als solche vollzogen und anerkannt werden, wenn sie eine minimale Daseinsberechtigung hat und nicht mit dem Tod bestraft wird. Ist dies der Fall, wird jedes Tun, jede Äußerung, die darauf verweist oder darauf gerichtet ist, ja sogar daran erinnert, vermieden, ausgeblendet und in anderer Weise am Ausdruck gehemmt. Handeln wird im Feld dieser Figurationen verunmöglicht, Agieren im Sinne des Ausagierens wird zur Regel. Das ist gemeint, wenn vom Zwang zu agieren in einem gesellschaftlichen Sinn die Rede ist.

Was Freud und in seiner Folge die psychoanalytische Theoriebildung herausgearbeitet und erhellt haben, ist die Dynamik der Verinnerlichung dieser Hemmung und Zurückhaltung als eine zutiefst verschleierte und verschleiernde, maskierende und in der Maskierung bzw. der Mimikry sich – wenn auch indirekt – verwirklichende. Die Originalität Freuds ist die Entdeckung der Verbergungsweisen und -techniken, die sich unserem Bewusstsein entziehen, und damit die Entdeckung eines verbergenden und zurückdrängenden Tuns *sui generis*, von dem sein Gegenteil, das Agieren bzw. das *acting out,* nicht zu trennen ist.

Verborgen ist das Verdrängte, also der verbotene Wunsch, das verbotene Begehren; ungedacht und undenkbar ist die Tötungsabsicht, der Vernichtungswunsch, der Grundabgrund des Undenkbaren und Unvorstellbaren sowie seine Abspaltung.[4] Wenn dieser Wunsch als permanent abzuwehrender im Unbewussten vorhanden ist, dann verweist dies auf eine psychotische Struktur, wie Aulagnier am differenziertesten aufgezeigt hat.[5] Ist er sublimiert, etwa in der ins Gegenteil gewendeten Heilungsabsicht der Ärzte oder in den diversen Heilslehren, dann ist er nicht so total, dass er das gesamte Vorstellungsvermögen bindet und ebenso zu zersetzen vermag; er ist dann im herkömmlich neurotischen Sinn verdrängt bzw. nur partiell abgespalten, findet – wenn auch verkleidet – Platz im gesellschaftlichen Imaginären, und {wir} können ihn bzw. seine Reste leichter nachvollziehen.

Zwar ist diese Art der psychoanalytischen Beleuchtung gesellschaftlichen Tuns aufschlussreich für die Semantik des Agierens, doch indem dabei das

---

4 Siehe hierzu A. Pechriggl, „Der Grundabgrund der Ordnung und der Wahn", in: Ulrike Kadi, Gerhard Unterthurner (Hg.), *Wahn*, Wien 2011, S. 137–161.

5 P. Aulagnier, *L'apprenti historien et le maître sorcier*, Paris 1984.

unbewusste „Ausagieren“ eines Wunsches bzw. das Agieren exakt wie eine Handlung analysiert wird (mit unbewussten Motiven, Zwecken etc.) ist es schwierig, die Heterogenität von Handeln und Agieren genauer zu erhellen. Denn es ist gerade nicht dieselbe Instanz, welche zugleich agiert und handelt. Wenn {wir} der Psyche als Tätigkeit im Agieren in gleicher Weise ein Ich oder gar eine „Erste-Person-Perspektive“ unterstellen wie beim Handeln, dann können {wir} eventuell bestimmte Aspekte beleuchten, aber eben nur jene, in denen Agieren *wie* Handeln ist. Am Agieren erscheint aber gerade das relevant, was sich dem einzelnen oder dem Gruppen-Bewusstsein entzieht; das, was das „Ich“ bzw. das „Wir“ radikal überschreitet.

Das gesellschaftliche Imaginäre und die Sprache, die es formt und im Ausdruck gestaltet, sind der Vermittlungsraum, über den das Agieren geprägt, ja kultiviert wird; über sie wird das Ich für sich und die anderen immer schon ideologisiert, d.h. das Lustprinzip im neurotischen Sinn oder das Überwiegen des Unlustprinzips oder Angstprinzips im psychotischen Agieren werden als gesellschaftsfähige Tätigkeiten und Haltungen rationalisiert, als „Beruf“, „Berufung“, Aufopferung, Erfolg, Geißelung für Gott etc.

Agieren findet auf verschiedenen *Ebenen der Realisierung* statt. Im Traum, in unbewussten Äußerungen, Gesten, Inszenierungen. Was ist der *Wirklichkeitsgrad* und der *Bewusstheitsgrad* in diesem Zusammenhang? („Ich habe das nicht realisiert“). Wird das Agieren im Traumleben betrachtet, dann erscheint der Wirklichkeitsgrad der Handlungen für die Psyche im Traum deshalb geringer als im Wachzustand, weil das Bewusstsein fehlt und weil das Agieren eine von der Motorik „abgekoppelte“ Phantasietätigkeit ist; andererseits ist der Traum auf der affektiv-somatischen Ebene in seinen Auswirkungen auf die Psyche bzw. das Psyche-Soma intensiver als die meisten bewussten Gedanken, weshalb man heute oft von der alltäglichen therapeutischen Wirkung des Traums spricht. Es stellt sich also die Frage, ob und warum die Anerkennung durch das Bewusstsein den Wirklichkeitsgrad der Wunscherfüllung erhöht, zumindest dahingehend, dass im Falle eines psychopathologischen Symptoms dieses erst dann nachhaltig zu verschwinden vermag, wenn es in den Erscheinungsraum der bewussten Anerkennung tritt.

Es ist anzunehmen, dass das Bewusstsein im Verbund mit dem Gewissen sowohl Bildner (*mise en scène*) wie auch Auflöser (*mise en abîme*) des psychopathologischen Symptoms ist. Nur solange das Ich mit seinem Symptom als Incognito-Aktant verborgen bleibt, macht das Symptom als solches Sinn, ist selbst repräsentationale *mise en scène et en sens*. Sobald es ans Licht der Anerkennung tritt, in die Erscheinung des Gewussten und des Gewissens, verliert es seinen Sinn und verschwindet alsbald, zumindest für eine bestimmte Zeit, manchmal für immer. Je intensiver ein Symptom im Unbewussten als Verborgenes, Unerlaubtes oder als Incognito-Aktant kultiviert werden kann bzw. muss, weil das bewusste Ich die darin verdichtete Wahrheit nicht aushält, desto

stärker wird es zu seinem Selbsterhalt tendieren bzw. desto mehr Kräfte sind an diesem Erhalt des Symptoms beteiligt. Das lernte Freud in seiner klinischen Arbeit bald am *Widerstand* gegen die Aufdeckung der „Gründe" für das Symptom zu ermessen.

b Wahrheit und V/erkennung im Tun

Sollen die begrifflichen Implikationen der unbewussten Verbergungs- und Enthüllungsstrategien bzw. -taktiken[6] von der Aletheia der Praxis auf den Wahrheitsbegriff übertragen werden, dann erfordert dies eine neue Sicht auf dessen Wirken und Vorherrschen im philosophischen Tun und Denken. Die Begriffe *Abwehr* (der Unlust bzw. Angst) und *Rationalisierung* (Pseudoerklärung von Agierensweisen) stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit diesem Wahrheitsbegriff, beleuchten aber gerade jene untergründige, unbewusste Dimension, um die es hier in Bezug auf das Handeln geht. In diesem begrifflich vorerst etwas diffusen Bereich siedelt sich nicht nur die Verbindung zwischen philosophischer und psychoanalytischer Perspektive an, sondern auch jene zwischen Handeln und Erkennen. Wird Wahrheit als Aletheia gefasst im Sinne von Ent-deckung bzw. Aufdeckung oder von Aufklärung und Erhellung, dann wird die chiastische Verbindung zwischen Theorie–Praxis und Bewusstsein/Philosophie–Unbewusstes/Psychoanalyse deutlich: Die Praxis der philosophischen Erhellung hat im Verbund mit der theoretisch fundierten Psycho-Analyse unmittelbar praktische, aber auch wahrheitstheoretische Implikationen.

Nicht wahrhaben wollen und die *mise en abîme*[7]

Was liegt nun hinter der unablässig agierten Abwehr, die Freud Widerstand nannte, bzw. wie kann sie verstanden werden? Ist sie Angst vor der Wahrheit als Aufdeckung von etwas, das letztlich ein Nichts ist, oder ist sie die Verbergung der Wahrheit der Angst, die ausbräche, würden die identitätsstiftenden Illusionen durch die entbergende Enttäuschung zusammenbrechen und sich auflösen? {Wir} kommen hier rasch von der bestimmten unerträglichen

6 Ich beziehe mich hier auf die Unterscheidung von Michel de Certeau, auf die ich weiter unten nochmals zurückkomme; er unterscheidet Strategien von den Taktiken als das, was einem Subjekt mit einem Wollen und Können und mit einem „eigenen" Ort zuschreibbar ist. Taktiken sind gleichsam anonyme „Reaktionen" aus dem Irgendwo auf diese immer schon von Herrschafts- und Besitzpositionen aus verfolgten Strategien. Siehe M. d. Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, insbesondere Kapitel 3.

7 Dieser Abschnitt enthält überarbeitete Teile aus „ « Le mouvement interminable de penser le pensable… » - philosopher comme ouverture de validités nouvelles", in: S. Klimis, Ph. Chaumières, *La vérité…*, Brüssel 2011.

Wahrheit zum unbestimmten *horror vacui*, der Angst vor der Leere, dem Chaos der *mise en abîme*.

Ich versuche die Beantwortung dieser Fragen Schritt für Schritt im Sinne einer Freilegung der Problematik selbst und gemäß dem Prozess des allmählichen Wahrhabenwollen-Könnens.

Was im Zuge jeder Forschung aufgedeckt werden soll, ist zuerst nur eine Ahnung, ein Verborgenes, von dem nicht gewusst wird, wie es genau beschaffen ist. Das ist die herkömmliche Variante erkenntnistheoretischer bzw. wissenschaftstheoretischer Wahrheitssuche.

Eine andere Zugangsweise zur Wahrheit geht von einem durch Formen psychischer und kultureller Abwehr *Ver*schleierten aus, von einem durch Idole (Bacon) bzw. durch Vorurteile oder Illusionen *Ver*deckten, das im Sinne einer psychisch zu verstehenden Angstabwehr erhellt werden kann: Verstellt, verkannt sind weitere Ausdrücke der Negativität, die das Auszugrabende, das zu Erhellende, zu Er-kennende und zu Entdeckende oder zu Entbergende bezeichnen. Diese Dynamik prägt das Verhältnis zwischen Agieren und Handeln maßgeblich, blockiert die Übergänge oder macht sie möglich.

Mit Freuds Metapsychologie und mit der psychoanalytischen Klinik ist so etwas wie eine Gnoseopathologie in systematischerer Weise möglich geworden, allerdings ist sie für den philosophischen Wahrheitsbegriff noch nicht als solche bzw. in wenigen, nicht sehr weit reichenden Ansätzen nur erst implizit versucht worden.[8] Was ist unter einer solchen Gnoseopathologie zu verstehen? Es geht mir zum einen darum, den affektiven Momenten in der Figuration von Erkanntem und Erkennbarem, von Gedachtem und Denkbarem Rechnung zu tragen. Zum anderen kann das Nicht-wahrhaben-Wollen als orektische (wünschende, begehrende) Abwehr im Sinne des Lust-/Unlustprinzips, als Ausblendung im Sinne einer individuellen oder kollektiven Selbsttäuschung gelesen

8 Th. Reik, der Philosoph und dann erst Psychoanalytiker war, arbeitete sehr früh in diese Richtung, siehe *Dogma und Zwangsidee*, Wien, Berlin, Leipzig 1927; J. Lacan sporadisch und philosophiebegrifflich in eher unsystematischer Weise, systematischer W. R. Bion in *Lernen durch Erfahrung*, Frankfurt/M. 1992, J. Derrida vor allem in *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1972, und *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits (La carte postale de Socrate à Freud et au-delà)*, Berlin 1987/89, sowie C. Castoriadis, ebenfalls Philosoph und Psychoanalytiker in *Gesellschaft als Imaginäre Institution* und vor allem in *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986–87*, Paris 2002. Interessant für dieses Vorhaben sind auch die Arbeiten von P. Aulagnier, *La violence de l'interprétation*, Paris 1975, und von D. Rosé, ebenfalls Philosoph und Psychoanalytiker: *L'endurance primaire*, Paris 1992.

werden; über diese Redewendung nähern {wir} {uns} an die Wahrheit über eine spezifische Art der Negativität an.[9]

Die Abwehren und Widerstände gegen den Zweifel sind also auch gegen eine Orexis, d. h. gegen ein Streben gerichtet, welches die Wahrheit im Sinne und im Kontext des Realitätsprinzips anpeilt. Dabei bezeichnet Realität zum einen den Wahrnehmungsaspekt der äußeren „Realität" mit ihren Hindernissen und Bedingtheiten, etwa die „Gesetze der Schwerkraft" beim Klettern, oder die gesellschaftliche Wirklichkeit und die darin vorherrschenden Gesetze, was in der totaleren Form des psychotischen Nicht-wahrhaben-Wollens besonders virulent ist. Als psychische Realität bezeichnet sie vor allem Phänomene an der Schnittstelle von innerer und äußerer „Wahr-nehmung" als komplexer und mehr oder weniger wahrer Ver/nehmung und Erfahrung, z. B. – um ein pathologisch relevantes Phänomen zu nennen – das Trauma.

Nicht wahrhaben wollen *tun* {wir} im Allgemeinen was {wir} – meist unbewusst – als unerträglich imaginieren bzw. erfahren haben. Mit „unbewusst" meine ich hier vor allem, dass das, was {wir} nicht als Teil von {uns} bzw. unserer Wahrnehmung haben „wollen", sprich können, beständig verdrängt oder abgespalten (im starken Sinne Melanie Kleins) wird. {Wir} wollen bzw. können nicht „haben", was für die anderen vielleicht längst klar und damit jenseits von Wahrheit und Lüge ist, oder auch: {Wir} wollen nicht „wahrhaben", was in eine psychische *mise en abîme* führen würde, und schon gar nicht können {wir} es sagen, aussprechen, anderen zu erkennen geben im Sinne der Parrhesia.

Dieser Aspekt führt zum Eifer der Geheimhaltung, der Eifersucht, die ebenso eifrig im Verleugnen wie im Ent-decken-Müssen agiert wird. So wären Freuds Thesen zur Eifersucht in ihrer wahnhaften Dimension (die „-sucht" verweist darauf) zu erweitern bezüglich der Faszination des Erschreckens angesichts der Ent-deckung des leeren Platzes der Wahrheit. Für Freud ist die Eifersucht eine Projektion der abgespaltenen Gelüste, selbst fremdzugehen, auf den_die Partner_in, der_dem das nun obsessiv unterstellt wird, und zwar mit allen affektiven Ladungen und den *mises en scène* eines solchen Fremdgehens. Das Erschrecken an der Entdeckung der Wahrheit, das Schreckliche, *deinos,* ist dagegen das Geheimnis, das aufhört eines zu sein. Es ist also nicht der Inhalt des Geheimnisses traumatisierend, sondern dass es als Geheimnis verschwindet, das von dem Moment an nicht mehr unbewusst lustvoll gehütet werden kann.

9 Aus einer Metaperspektive ist zu fragen, ob nicht auch der Versuch der Erhellung dieser „anxiomatischen" Wahrheitsaspekte seinerseits anxiogen ist und dadurch – insbesondere innerhalb eines auf Kanonisierung und Disziplinierung ausgerichteten akademisch-philosophischen Dispositivs – abgewehrt wird. Das sei aber vorerst nur nebenbei erwähnt.

Um massive Angst bzw. Unlust zu vermeiden, macht das Ich sich in diesem Fall lieber Illusionen bezüglich dessen, was geschehen sein könnte und vielleicht auch ist, Illusionen bezüglich dessen also, was als wahr ausgesagt, an/genommen oder auch nur imaginiert werden könnte. Dabei sagt die Art der illusionären Figuration ebenso etwas über die Art der psychischen Abwehr aus, wie sie etwas über die Erfahrungsstruktur der verkannten Wahrheit anzeigt. Diese an der Schnittstelle von Wollen und Unbewusstheit angesiedelte Realitätsverkennung bzw. -verweigerung – die Alltagssprache ist hier mit dem Ausdruck *nicht wahrhaben wollen* weiser und zugleich verspielter als manche Debatten, die sich gerne über sie erheben – kann als die normale, die alltägliche Version der Abspaltung, Verleugnung oder Verkennung betrachtet werden.

Diesen Abwehrmechanismen im Zeichen der Spaltung ist – im Gegensatz zur herkömmlichen Verdrängung – eben dies gemein, was die Redewendung aussagt: das Wollen ist eines und ist zugleich kein richtiges im Sinne der Deliberatio/*boulêsis* (siehe Kapitel 3). Es ist ein primitiveres, stultitia-ähnliches, d. h. ein trotziges Nicht-Wollen, das aber als Wollen nicht eingestanden wird, ein unbewusstes Nicht-Wollen gleichsam, das Schopenhauer als das einer anonymen Instanz, des Willens, Freud als das des Es gedacht hat. Selbst können {wir} erst nachträglich sagen, dass {wir} etwas nicht wahrhaben *wollten*, dass {wir} {uns} der, also dieser spezifischen Wahrheit verweigert, ja {uns} vor ihr und vor allem vor den Unlust-Affekten, der Angst, der Wut und der Scham, die sie nach sich zieht, in gewisser Hinsicht geschützt haben.

Diese Wahrheit wird erst durch die Auflösung der Verkennung als Wahrheit gegenüber einer illusionären Verkennung, einem naiven Glauben etc. manifest. Und doch: In der Zeit vor der Ent-täuschung oder Aufdeckung, in der Zeit des Festhaltens an der Verkennung des Abgründigen also, scheint das durch, was die Herausbildung der Täuschungs- oder Verdeckungsgebilde überhaupt erst als solche ermöglicht und was deren spezifische psychische Relevanz ausmacht: die Ängstigung bzw. das, was als ängstigend nur phantasiert, aber eben nicht wahrgenommen oder „gesehen“ wird in einem begrifflich/begreifenden Sinn von erkennendem „Sehen“, d. h. von Einsicht.

Die Wahrheit in diesem psychisch und wahrnehmungstheoretisch virulenten Sinn der *alêtheia* ist also nur in der Kombination aus Angst, Täuschungswillen und Enttäuschungseinsicht erfahrbar und begreifbar. Es geht hier nicht um Wahr oder Falsch, sondern um die Wahrheit in ihrer unhintergehbaren Verwobenheit mit der Illusion oder der „Lüge“, an die jene, welche sie am überzeugendsten verkünden, zumeist am intensivsten glauben.

Was ich hier Täuschungswille nenne, ist nämlich in erster Linie ein Mechanismus der Ich-Täuschung und verweist auf jenes Phänomen, das Freud im Zusammenhang mit der Trauerarbeit die Wunschpsychose nennt, welche sich der Realitätsprüfung entgegenstelle: Es werden darin der verlorene Mensch oder der Liebesverlust als Verlorene verleugnet und stattdessen wird

der Wunsch, sie seien noch da, als erfüllt halluziniert.[10] Das gesamte Vorstellen und Tun wird in den Dienst dieser hauptsächlich pathischen, also affektiv begründeten Phantasmagorie gestellt, nichts, was die Illusion stört, kann realisiert werden, weder auf der Vorstellungsebene der *mise en scène* noch auf der praktischen Umsetzungsebene der *mise en acte*. Und doch passieren permanent Fehler, ja Fehlleistungen aus der Sicht der Wunschpsychosen-Wahrheit, weil das Subjekt der Wirklichkeit minimal Rechnung tragen muss, um nicht körperlich oder sozial zu verenden.

Meines Wissens übernimmt Freud den Ausdruck „nicht wahrhaben wollen" nicht explizit, aber er geistert gleichsam durch sein ganzes Werk und durchzieht die wichtigsten Spaltungsmechanismen, nämlich die Verleugnung und die Verkennung. Nicht wahrhaben wollen ist eine in der Wiener Umgangssprache gängige Formulierung, ein geflügeltes Wort sozusagen, das aber nicht als Metapher fungiert, sondern als eine Art alltagssprachlicher Reflexionsbegriff, der ein psychologisches Nachdenken über die allen Menschen vertraute Schwierigkeit des Anerkennens von unliebsamen oder schmerzhaften „Wahrheiten" enthält, die erst dadurch, dass sie Resultat eines schwierigen, ja psychisch schmerzhaften Anerkennungsprozesses werden, Wahrheiten werden und nicht mehr bloß richtig wahrgenommene Sachverhalte sind. In dieser Formulierung ist die „Wahrheit" als ebenso kognitives wie tiefenpsychologisches Phänomen enthalten und das Resultat des Anerkennungsprozesses ist zugleich die Aufhebung der illusionären Verkennung, in der die Angst {uns} bannt: An-alysis.

Während Freuds Begriff der Abwehr bzw. des Abwehrmechanismus auf einer ersten Ebene die Abwehr von un- oder antimoralischen Manifestationen des Triebes umfasst, spricht er im Zusammenhang mit aus entwicklungspsychologischer Perspektive früheren Abwehren davon als einem Schutz gegen Affekt- oder Triebinvasionen, die für das Ich vernichtende Auswirkungen hätten. Je totaler also die Bedrohung erscheint, desto eher regrediert bzw. rekurriert die Psyche auf frühe Abwehren.

Die meisten Abwehrmechanismen, die Anna Freud systematischer herausgearbeitet hat[11], haben mit dem Verhältnis zur „Wahrheit" zu tun und mit den Angst generierenden Trieben, aber ebenso mit den „Kognitionen", die für das Ich traumatisierend sind, insofern es von seinem Ideal bzw. seiner Idealisierung – für sich und die anderen – beherrscht ist. Damit ist der narzisstische Kern aller illusionären Verkennungen und Realitätsverweigerungen berührt, der deutlich macht, warum gerade der Eros eine zentrale Rolle im Erkenntnisprozess spielt und warum Wissbegierde mit Wissensdurst zu tun hat und nicht mit Sattheit und Zufriedenheit. Der Eros hat immer auch mit einer „Kastrati-

10 Sigmund Freud, *Trauer und Melancholie*, GW X, S. 430.

11 Anna Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, München 1964.

on" des sich allmächtig wähnenden Ego zu tun, die der für den Erkenntnisgewinn und die Lust an der Wahrheit zu begleichende Preis ist.

Freud hat im *Rattenmann*[12] die Auswirkungen der Urszene aufgezeigt, in der das kleine Kind als machtloser und ausgeschlossener Zuschauer beim erotisch-sexuellen Akt der Eltern oder ersten Bezugsperson/en von erotisch-sexuellen Affekten überschwemmt wird, die sein dafür noch nicht gerüstetes Wahrnehmungsvermögen auf mehreren Ebenen überschreiten. Diese kastrierende *Urszene* ist zugleich die Grundlage für die Sozialisation des *infans*/Kleinkindes, weil sie dessen ursprüngliche Illusion erschüttert, die Illusion nämlich, dass es das ausschließliche Objekt der Begierde der „Mutter" bzw. des „Vaters" und/oder der anderen primären Bezugsperson/en ist, die anfänglich von der Psyche ja nicht als unterschiedene „Personen" wahrgenommen werden. Dies bezeichnet den aporetischen und zugleich ambivalenten Grund unserer Libido, bis hinein in ihre erhabensten Sublimierungen wissenschaftlicher oder philosophischer Wahrheitssuche, die in dieser Verwurzelung stets ein Agieren bleibt und ist, noch lange bevor sie zu einer Arbeit oder einem Beruf wird.

Es bedarf einer sublimierenden Triangulierung gegen die dyadische Symbiose, die Platon mit dem Aristophanes in den Mund gelegten Mythos im *Symposion* philosophisch in Szene gesetzt und die Freud aufgegriffen hat.[13] An diese ursprüngliche Triangulierung lehnt sich nun auch unser Verhältnis zur Wahrheit an. Im zur Exklusivität neigenden Liebesleben reinszeniert sich die erwähnte Urszene regelmäßig dann, wenn ein/e Partner/in sich in eine/n Dritte/n verliebt, für manche traumatischer, für andere weniger traumatisch. Der aus der neuen Liebesszene Ausgeschlossene, dessen erotische Matrix mit einem Schlag zerreißt, wird dann, etwa inmitten einer vorbewussten bösen Ahnung oder eines Böses ahnenden Zweifels, schon oder nicht wahrhaben wollen, was alle anderen bereits bemerken oder wissen. Auf einer sublimierten Ebene der „Wahrheitsliebe" strebt die Wahrheit als Strebung sich selbst an, mit zuweilen ähnlich traumatisierenden Auswirkungen für das Ich, das sich unweigerlich an narzisstisch-libidinös besetzten Idealen erhöht. So ist etwa eine Art jubilierender Freude mit der Erfahrung der psychischen, geistigen und untergründig auch körperlichen Ausdauer verbunden, welche sowohl der Zweifel als auch die Anerkennung der Wahrheit erfordern, die das illusionär sich verkennende Ego in seinem Allmachtsphantasma kastriert.[14] Mit einem

12 Sigmund Freud, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, Gesammelte Werke Band VII, Frankfurt/M. 1990, S. 384–463

13 Siehe Alice Pechriggl, *Eros*, Wien 2009, S. 15–32. 107.

14 Die drei zentralen illusionären Verkennungen des Ego sind die Negierung der Geschlechterdifferenz/en, die Illusion der Unsterblichkeit und der Glaube an die willkürliche Verfügung über die Sprache als Essenz des Allmachbarkeitswahns.

Schlag ist es nicht mehr nur das zerstörte Objekt, d.h. der vom Kind imaginierte Andere, von dem Winnicott schreibt, welches gleichsam hegelianisch aus der Asche der imaginären zerstörerischen Angriffe aufersteht,[15] sondern das Ich selbst als noch mehr für sich Seiendes, also selbstbewusster und autonomer als zuvor durch das Aushalten des Schmerzes bzw. des zermürbenden Zweifels.

Es ist kein Zufall, dass die Griechen, von Homer über Sappho, Euripides und Sophokles zu Sokrates/Platon, die Wahrheitssuche mit zentralen, ja existentiellen menschlichen Akten, dem Kampf im Feld und der Verwundung sowie dem Geburts- und Liebesschmerz verknüpft haben; Wissenschaft bzw. Philosophie, später auch Kunst, werden seit Platon mit Anstrengung verbunden und zugleich legitimiert.[16] Das Band in all diesen Dramen des Wieder-Erkennens, durch das die zerfallenden und voneinander abgespalteten Teile wieder verbunden werden können, ist die Ausdauer, die Platon als erster auf intellektueller Ebene stark macht[17], bevor sie über den christlichen Weg – und stärker ins Masochistische gewendet – in der Vorstellung vom gegeißelten und geißelnden Genuß, von Leid und Schmerz im Genießen mündet. Es gibt zugleich eine Art Widerstand in jedem Einzelnen gegen die je eigene Wahrheit, gegen den Wunsch, das auf sich zu nehmen, was wahr ist, nicht das, „was der Fall ist", denn das kann alles und nichts sein, psychisch relativ gleichgültig; wahr im hier gemeinten Sinn der psychischen Wahrheit ist nur, was ich nicht mehr nicht wahrhaben will.

Diese gegen die philosophische und/oder psychoanalytische Erhellung oder Aufdeckung gerichteten Widerstände im Einzelnen, der sich der Wahrheit und der Mühsal ihrer An/erkennung („Findung") nicht stellen kann oder will, haben ein Pendant auf institutioneller Ebene: Sie sind den anonymen Rationalisierungsakten vergleichbar, denen {wir} z.B. aktuell in den neotayloristischen Wahrheitsmaschinen zur Evaluierung der Wahrheitssuche/nden begegnen. Diese Akte sind vielmehr Techniken der *commodification of knowledge*. Sie versprechen nicht nur eine „emotionslose", maschinelle Erhebung des Gutenundwahren in den Universitäten (das Schöne ist bereits gefallen);

15 D.W. Winnicott (1953), „Transitional Objects and Transitional Phenomena—A Study of the First Not-Me Possession", in: *International Journal of Psycho-Analysis*, 34:89–97.
16 Für die Rolle der Anstrengung in der bis heute nachwirkende Kontroverse zwischen Bergson (als dem „Metaphysiker") und der so genannten antimetaphysischen „wissenschaftlichen Philosophie" von Russell und dem Wiener Kreis siehe die Einleitung von Nicolas Novion zu „Introduction à la métaphysique" von Henri Bergson, Paris 2013. Für eine Auseinandersetzung mit der Ausdauer aus psychoanalytischer Sicht siehe Daniel Rosé, *L'endurance primaire*, Paris 1997.
17 A. Pechriggl, *Corps transfigurés II. Critique de la métaphysique des sexes*, Paris 2000, S. 27.

sie tragen vor allem zum Erhalt der Abgeschlossenheit des Sinns bei, dazu, dass alles im schon Gedachten verharrt, weil nur von diesem auf das derart durch „Indikatoren" determinierte Guteundwahre geschlossen werden könne. Gleichzeitig wird die permanent wachsende Innovation und Produktion rituell beschwört, behauptet und eingefordert. Diese als Weltoffenheit verkleidete Abgeschlossenheit der *mise en scène et en sens* ist das Resultat eines tieferen antiphilosophischen Widerstands, der sich als System verallgemeinert bzw. objektiviert durch maßgebliche, Maßstab setzende Behauptung und Verordnung der Güte des – eigenen, eigentlichen – Denkens. Dabei werden die subjektiven, machtlobbyistischen und kontingenten Faktoren dieser Evaluationsmatrizen und -maschinen verdrängt, verleugnet und ihrerseits hinwegrationalisiert. Diese Abschließung erscheint somit kaum mehr als Abwehrmechanismus der einzelnen Psychen oder des Denkens einzelner Menschen, sondern eines Systems.[18] Inmitten der Institution Philosophie als akademische Disziplin hat sich dieser antiphilosophische Widerstand in Form einer Fetischisierung des rationalisierenden Denkakts durchgesetzt mit der Vorherrschaft einer Schule, die sich als einzig rational denkende ausgibt und sich so dogmatisch reproduziert.[19]

Das Dogma ist Fetisch im Zeichen des Absoluten. Während der Fetischist sich mit dem Stiefel begnügt, den er an die Stelle der ihm unerträglichen „Leere" des weiblichen Geschlechtsorgans stellt, bläht der Wahrheitsdogmatiker seinen Fetisch zu einem universalen Prinzip auf, das alle Leere im Bereich der Erkenntnis ein für allemal beseitigen soll. Der technobürokratische

18 Aus dieser Perspektive erscheinen die Abwehrmaschinen des paranoiden Wahns durchdachter und durchgeplanter als die viel lückenhafteren, aber dadurch auch flexibleren neurotischen Abwehrmechanismen. Denn der Wahn präsentiert bzw. manifestiert sich als totales System, das den gesamten Kosmos reinszeniert, insbesondere die Herkunft. Die sich selbst – gegen die totale Vernichtungsangst – hervorbringende „totale Psyche" muss die eigene und die Weltherkunft in einer totalen Illusion der Klarheit, Reinheit und Geborgenheit erfinden. Diese Phantasmagorie eines gleichsam vorprogrammiert-maschinell ablaufenden Handlungsgefüges hat somit radikalreligiösen Charakter im Sinne einer Dissens, Zweifel und Spontaneität ausräumenden gemeinschaftlichen Glaubensverbindung. Der Wahn ist damit „sozialer" und scheinbar „triangulierend", doch die rigide Triangulierung scheitert radikal, sowohl am Realen diverser, auch widersprüchlicher Faktizitäten als auch am Religionskrieg bzw. – den Wahn des Einzelnen betreffend – an der nicht gelingenden Integration des Ich, dem als psychotisch-wahnhaften die Anerkennung seitens der „normalen" Gemeinschaft versagt bleibt. Piera Aulagnier hat ihr Werk einer systematischen Bearbeitung dieser Fragen gewidmet, siehe insbesondere den zweiten Teil von *L'apprenti historien et le maître sorcier*.

19 Bieri, P., „Was bleibt von der analytischen Philosophie?", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3/2007, S. 333–344.

Wahrheitszwang gibt diesem Dogmatismus eine Gewissheiten generierende, automatisierte Form. Wogegen hier mit großem Aufwand agiert wird, ist nicht so einfach auszumachen, und je spezifisch zu analysieren, doch geht es bei dieser Mainstream-Agierensweise neben ökonomischen Diktaten im Sinne kapitalistischer Wissensproduktion vor allem um eine vorherrschende Affektökonomie im Register des Kontrollzwangs. Dabei wird das Handeln zu einem vorprogrammierten Tun degradiert, also als Handeln *de facto* immer mehr ausgeschaltet; seine Verbindung zum phantasievollen Agieren, aus dem jedes Handeln schöpft, wird gekappt, wodurch es als kreatives Tun zersetzt wird.[20]

Dabei gehen die Abwehren der Ungewissheit erkenntnistheoretisch mit dem notwendig provisorischen Charakter der Wahrheit einher; sowohl mit den bewusst eingesetzten Abwehren, die als gute Gründe nicht weniger Rationalisierungen im Freud'schen Sinn sind, als auch mit den unbewusst eingesetzten Widerständen, ebenfalls im Freud'schen Sinn. Diese sind entweder in affirmativer Weise über die Spaltung artikuliert, Dogmatismus, Unilateralismus, Monismus etc., oder auf negative Weise, radikaler oder dogmatischer Skeptizismus (nichts ist erkennbar, wahr, existent, real etc.), epistemologischer Nihilismus (*anything goes* im strengen Sinn[21]) oder Fundamentalthesen von der *tabula rasa*. Was diese negativen Formen von den positiven unterscheidet, ist ein gewisser Grad an Realitätssinn, den die positiven Formen schwerlich erlangen. Diese Verbundenheit gegenüber dem, was Freud das Realitätsprinzip nennt, ist den eher positiv formulierten Verneinungen fremd, und doch scheint der Realitätssinn der radikal-skeptischen Dogmen von etwas ablenken zu wollen. Castoriadis sieht in ihnen die Kehrseite der Verneinung und der Verleugnung der Relativität jeder gerade gültigen Wahrheit.[22] „Die Wahrheit ist diese und keine andere", gleichsam als ob gesagt werden sollte, „die Wahrheit ist *nicht* (relativ)".

---

20 Siehe weiter unten Kapitel 6, S. 207.

21 Bei Feyerabend ist dieses *anything* nicht absolut gesetzt. Siehe *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M. 1983.

22 Seminar 1988/89, EHESS, Transkription Nikos Papadopoulos, archives Castoriadis, IMEC. „Gott hat die Welt erschaffen und die Welt ist gut, so wie er sie erschaffen hat": Dies ist das biblische Verdikt, das Castoriadis kommentiert, um besser verständlich zu machen, worum es bei der Entfremdung der Menschen gegenüber ihren eigenen Erfindungen geht (zu denen für ihn an erster Stelle Gott gehört). Warum sollte die Welt gut sein? Weil sie nicht schlecht sein darf, nicht schlecht sein kann. Ich sehe diese „affirmative Verneinung" (die Welt ist gut, weil sie nicht schlecht sein darf) im Oxymoron des „dogmatisierenden" Skeptizismus als universalisiertes Nicht-wahrhaben-Können: weil dies oder jenes nicht wahr sein kann bzw. darf, ist nichts wahr. Wenn nichts wahr ist, löst sich das eigene, spezifische Nicht-wahrhaben-Wollen auf in einem generellen Nicht-wahr-sein-Dürfen, das allen und allem auferlegt wird.

Es handelt sich hier um eine doppelte Strategie: ein Mal geht es um die Delegierung jeglicher Arche (gr. Macht, Initiative, Beginn, Prinzip) und Verantwortung an eine allmächtige, para-mütterliche Instanz, die Züge eines transzendenten Vaters angenommen hat; ein anderes Mal um die Verdeckung der unangenehmen und grausamen Seiten des Lebens und der Welt, nicht nur zum Zwecke der Erbauung, sondern auch, um den Zweifel an der Würde des Lebens und der Existenz fernzuhalten. Der Zweifel kann als solcher schon zermürbend sein, er wird umfassend destabilisierend, wenn es um die Welt, das All, die Existenz, mit einem Wort: wenn es um *alles* geht. Wenn {wir} also realistisch handeln, dann nicht nur auf der Ebene der Deliberatio, sondern auf einer vorgeschalteten Ebene im Sinne des Wahrhaben-wollen-Könnens, der Anerkennung der Bedingungen, welche die Wunschziele im Wege ihrer Verwirklichung vereiteln oder behindern können.

Unbewusstes Agieren im Sinne des Un-/Lustprinzips ist aber nicht nur als unrealistisches Tun zu sehen, das *a priori* zum Scheitern verurteilt wäre. Es kann Momente des Gelingens enthalten, die sich erst nachträglich als solche herausstellen. Das alltägliche unbewusste Agieren ist immer auch die Umgebung der Handlungen, es birgt die moralisch oder psychisch nicht annehmbaren Bedingungen, Unmöglichkeiten, Triebfedern, die uns, wüssten {wir} um sie, vielleicht von jeglicher Aktivität Abstand nehmen ließen. Das heißt aber auch, dass das unbewusste Agieren nicht nur als Resultat der Abwehr zu verstehen ist, als der „Wahrheit des realistisch-rationalen Handelns" entgegengesetzte Form des Tuns, sondern ebenso als blinde Beförderung des Handelns, als ständige Belebung des Handlungsspielraums, so wie auch umgekehrt die bewusste Abstinenz vom permanenten Entscheidungswillen diesen Handlungsspielraum offenhält.

Es gehört also auch zur „Wahrheit des Agierens", dass es sich zuträgt, ohne dass {wir} es kontrollieren könnten; es sprengt das Handlungssetting im Register des Kontrollzwangs, ist Sand in dessen Getriebe und beherbergt Improvisation, Spontaneität und Intuition, welche von dessen rationalisierenden Instanzen ausgeschaltet werden. Je offener die Raumzeit für Improvisation, d.h. auch Unvorhersehbares und Intuition, desto breiter ist das Möglichkeitsspektrum für die kreative *mise en scène et en sens* aus der spontanen *mise en acte* heraus; denn genau das ist die Improvisation im Unterschied zur geplanten Handlung. Im Feld der Politik ist dies vor allem in Zeiten des Umbruchs, der Revolution oder Reform bzw. in Zeiten der Veränderung der politischen Kultur relevant, vor allem mit dem Auftreten neuer politischer Akteur_innen auf der politischen Bühne.

Die Affekte treiben das Agieren an, doch sie halten es auch zurück und verstellen die Einsicht in die – *noch* verborgenen – Handlungszusammenhänge, welche das Ausagieren gegen das oftmals irrig zielgerichtete Handeln zu äußern und offenzuhalten vermag. Es sind dann zuweilen andere Agierenssträn-

ge, die neue Einsichten eröffnen und zur Wahrheit des Agierens beitragen können. Denn das Agieren inszeniert sich vielschichtig und multidirektional in einem *Wunschhandlungsensemble*[23], in dem die Unvorhersehbarkeit gleichsam epiphanisch, d. h. im plötzlichen Auftauchen zum Tragen kommt. In diesem praktischen Wunschzusammenhang erscheint Agieren als eine Art von Probehandeln ohne durchgängige gedankliche Kontrolle über das Tun und seine möglichen Folgen.

c Agieren jenseits der Teleologie

Das Agieren, noch mehr das „Ausagieren" (z. B. das *acting out* im Wutanfall oder die „Inkontinenz" des *whistleblowers*) lügt nicht, auch wenn sich das Subjekt immer etwas über die Motive seines Agierens vormacht. Doch gerade weil dem Subjekt seine Motive teilweise verborgen bleiben, weil es sich die Einsicht zuweilen aktiv – aber nicht ganz bzw. gar nicht bewusst – verstellt, um besser agieren zu können, manifestiert sein Agieren gerade an diesen Schwellen Verhältnisse, die danach weiter bearbeitet, gleichsam be-handelt werden können. Das ist allerdings nicht immer möglich oder der Fall, und Agieren ist als dieses „blinde" Tun stets eine Gratwanderung zwischen Zerrüttung und Manifestierung im Sinne der Aletheia als Freilegung und Freilassung unbewusster Mächte in uns.

In der Regel ist Ausagieren von unbewussten Wünschen bzw. von damit verknüpften Affekten harmlos, erweist sich nachträglich, wenn der Zugang zu den unbewussten Triebfedern erträglich und möglich ist, als durchaus akzeptabel und sinnreich, insbesondere in akuten Konflikten, die sich meist durch die immer gleiche Wiederholung von Abspaltung und Ausagieren, von Attacke und Rache zuspitzen. Die Verborgenheit der Absicht im unbewussten Agieren lässt den Angriff, der unbewusst oder vorbewusst durchaus als solcher gemeint ist und vom Empfänger auch meist so empfunden wird, als Versehen erscheinen, als etwas, das dem/der Angreifer/in „unabsichtlich" widerfahren, also durch ihn/sie hindurch passiert ist. So schützt sich das attackierende Subjekt vor dem vollen Ausmaß der Sanktionen, die ja bei intentionaler, absichtlicher Tat nicht nur in der Rechtssphäre, sondern auch vor dem eigenen Gewissen und seitens der von der Attacke Betroffenen gravierender ausfallen.

Doch wenn für das Agieren keine Verantwortung übernommen wird, wenn statt der Entschuldigung Ausflüchte oder anklagende Pseudobegründungen vorgebracht werden, die leicht als legitimierende Rationalisierungen

23 In Anlehnung an das Wunschensemble von G. Deleuze, *Abécédaire*, „Désir": Gespräche mit Claire Parnet 1988, Régie: P.-A. Boutang, Erstausstrahlung: Arte 1996. Transkription: http://www.arpla.fr/canal2/archeo/cours_2005/desirDeleuze.pdf (17. Juli 2017)

durchschaubar sind, dann wird die Attacke gleichsam auf einer unterschwelligen Ebene verdoppelt. Irgendwann folgt dann Rache oder Revanche, denn die Tat ist vollzogen und die Absicht verrät sich in ihrer Verleugnung; beide, die Absicht und die Tat können nur „aufgehoben" (verziehen, vergessen, eingesehen) werden, wenn der_die Täter_in sie auf sich genommen hat, denn eine verletzende, übergriffige Tat ohne Autor_in kann für sich nicht aufgehoben, nicht einmal vergessen werden. Das noch schwierigere Problem liegt in der pluralen Dynamik jeder Tat, die ja nie allein von einer Person ausgeht, und die für die Kommunikation so wichtige Ursachenforschung in jedem Konflikt kommt, wenn die Gemüter abgekühlt sind, immer auf die – obschon stets ungleich verteilten – Anteile aller beteiligten Subjekte, Dinge, Techniken und ihrer Interaktion an einem Konflikt.

Was also im Agieren in Erscheinung tritt, ist die Absicht als nicht einzugestehende, und das allmähliche An/erkennen der Absicht ist bereits Teil des Eingeständnisses und damit der Übernahme einer Verantwortung für das Getane. Hier setzt der Übergang ein, an dem Agieren in Handeln übergeht. Das Schuldgefühl, das sich und die Absicht im Unbewussten verborgen hält und gleichsam als böse Absicht kultiviert, wird nun virulent; es tritt durch das Agieren in Umlauf und bahnt sich einen Weg zur Handlungsebene, auf der das Eingeständnis überhaupt erst stattfinden kann. Die Wahrheit des unabsichtlichen Agierens ist für das Handeln die Freilegung der nicht eingestehbaren Dimension der (un)absichtlichen Tat, die Frage nach den Gründen dafür und – zuweilen – die Suche nach einem Ausweg.

„Abdenken" oder *mise en abîme* im Denken und Tun

Das philosophische Nachdenken über das Tun bzw. Agieren als Umfeld des Handelns sollte zuerst dem Denken im Tun gerecht zu werden versuchen. In diesem Sinn kann das Denken im Agieren als ein „Abdenken" gefasst werden, das durch den Ausdruck im Modus des Agierens zu einem Eingedenken werden kann – nicht muss, denn wie gesagt: Das Agieren kann sich in einer Endlosschleife wiederholen, das Drama kann immer und immer wieder – von einigen stilistischen Abänderungen abgesehen – gleich reinszeniert werden, ohne in Handeln überzugehen. Was tut das Denken bzw. welcher Art sind die Denkakte in diesem „Abdenken" (ein Wort, das es seltsamerweise nicht gibt) des Agierens? Einerseits – und das hat Freud weitgehend systematisch dargelegt – sind das die Denkformen der Abwehr, insbesondere die Verdrängung und die Abspaltung (Verneinung, Verleugnung, Verwerfung). Andererseits, und dies hat Bion aufgezeigt, sind es Denkformen und -akte, welche dazu tendieren, die Fassung und damit die Form zu verlieren, die aber dennoch als Denkakte zu bezeichnen sind. Bion hat diese Auflösung des allzu bedrohli-

chen Zusammenhangs zwischen Vorstellung, Wunsch und Affekt als *attack on linkings* bezeichnet.[24]

Wenn die Auflösung umfassend sein soll, mündet dies im Denkzerfall, wie er in der Schizophrenie vorkommt, ja diese nachgerade charakterisiert; aber wie jede Form der Abwehr ist auch diese – obschon episodenhaft und eher unterschwellig – Teil alltäglichen Vorstellens, Denkens, Sprechens, Fühlens, Tuns. Wenn {wir} etwa erschrecken, sei es durch etwas plötzlich von außen auf {uns} Einwirkendes, eine katastrophale Diagnose oder durch einen höchst beunruhigenden Einfall, dann sind {wir} verwirrt; {wir} vergessen, was {wir} gerade tun wollten, die Kontinuität der Aufmerksamkeit ist gestört, {wir} bringen den Satz nicht zu Ende, vergessen plötzlich das Bekannteste. In der Regel dauern diese Moment nur sehr kurz an, {wir} tun dann Dinge im Modus des Agierens (das mit dem Schrecken einsetzt), blind und unbedacht, meist auch recht unkoordiniert. Meistens können wir, aufgrund unserer Geübtheit und aufgrund von Gewohnheiten, die Aktion, aus der {wir} gleichsam herauszufallen drohen, irgendwie fortsetzen; {wir} wechseln in einen parallelen Aktions- und Gewahrseinsmodus, der {uns} hilft, die Handlungsfähigkeit wieder herzustellen, den Sprechakt oder die Handlung wieder unter die Kontrolle des Bewusstseins zu bringen: {Wir} lenken {uns} vom Schrecken ab, sind auf mehreren Ebenen der Aufmerksamkeit tätig und stellen wieder die gewohnte Kontinuität im Vorstellungsfluss sowie die Kohärenz zwischen Affekt, Wunsch und Vorstellung her, die durch das heftige Erschrecken plötzlich zerrissen war. {Wir} kompensieren in einem fort, meist ohne es zu bemerken, sofern {wir} nicht psychotisch dekompensieren, was zum Beispiel in Momenten der Todesangst auch bei ganz normalneurotischen Menschen der Fall sein kann, ja meistens ist. Eine Großgruppe etwa versetzt sich regelmäßig zu Beginn ihres Zusammentreffens in den paranoischen Modus der Flucht-Angriff-Grundannahme, die Mitglieder der Gruppe erleben dabei gleichsam psychotische Ängste, derer sie sich in der Regel nicht bewusst sind. Erst allmählich, mit einer gewissen analytischen Gruppenerfahrung, werden diese psychotischen Episoden dem Bewusstsein zugänglich und reflektierbar. Massenhysterien, Kriegs- und Bürgerkriegsausbrüche, in denen ja nicht nur psychotische Menschen versammelt sind, können so leichter nachvollzogen werden; ich komme darauf später noch eingehender zurück.

„Abdenken" ist ein Verweis auf das Abfallen des Denkens vom Tun, auf die Auflösung der gewohnten Verbindungen, d.h. Affekt-Wunsch-Vorstellungs-Legierungen, die das Ich normalerweise die Welt und sich als weitge-

24 W. Bion: „Attack on linkings", in: *International Journal of Psychoanalysis*, 40, 1959, S. 308–315. Dieser Artikel ist ein Meilenstein in der Psychosenforschung, er ist aber auch für die hier versuchte Erhellung der dunklen Dimensionen unseres Vorstellens und Agierens von größter Bedeutung.

hend zusammenhängende Ganzheiten wahrnehmen lassen. Und doch ist „Abdenken" unumgänglich, um überhaupt Neues, Anderes als das Gewohnte wahrzunehmen und zu machen. Neues kann nur erfahren, gedacht und hervorgebracht werden, wenn das Brüchigwerden der gewohnten Matrix aushaltbar ist, wenn das System, in dem vorgestellt und gestaltet wird, selbst in Veränderung begriffen ist und diejenigen, die in ihm leben und es aufrecht erhalten, schon teilweise davon abfallen. Dieses Abfallen, eine gleichsam unwillkürliche, zuweilen auch gewollte Abtrünnigkeit, läuft, wie das *acting out*, zwar stets Gefahr, aus dem Lot zu geraten, doch ist es unabdingbar, wenn neue Horizonte erschlossen werden, ob im Bereich des politischen Handelns, im Bereich der Forschung, der Kunst und der Philosophie oder im Bereich der lebensweltlichen Herstellung.

An-a-lysis des Agierens

Wie gelangt das „Abdenken" im und aus dem Agieren heraus zum Nachdenken über das Getane bzw. über das Verfehlte? Dies geschieht vor allem durch die Auflösung der Aufgelöstheit, An-a-lysis, die – als expliziter Denkakt – das Agieren nachzuvollziehen versucht, ob alleine oder im Kontext gemeinsamen Handelns. Wenn ich von Analyse spreche, meine ich nicht eine karge und formalistische „Methode" oder das methodologische Selbstverständnis der „analytischen Philosophie", ich meine Analyse auch nicht nur im Sinne einer Technik, auf welche die Psychoanalyse manchmal verkürzt wird oder in dem Sinn, in dem etwa Heidegger das Dasein auseinanderlegte oder Levinas seinen Gebrauch von „Phänomenologie" erläuterte. Ich orientiere mich logisch-begrifflich zuerst an Aristoteles und Kant, psychoanalytisch vor allem an Freuds Entdeckung der vielschichtigen Wirkungsweise der Analyse, wobei ich in beiden Perspektiven hervorhebe, dass An-a-lyse vor allem die Lösung der Aufgelöstheit (*alytos*) inmitten der Verstrickung bedeutet und bewirkt.

Analyse bedeutet und bewirkt, so sie gelingt, diese Art der Entwirrung sowohl auf begriffslogischer als auch auf affektiver Ebene; im Denkvollzug selbst tut sie das vor allem an der Schnittstelle zwischen Affekt, Wunsch und Vorstellungstätigkeit, sodass neue Affekt-Wunsch-Vorstellungs-Legierungen möglich, denkbar und sprachlich wirksam werden. Dies geschieht nicht bewusst, doch in der und durch die Analyse vollziehen sich diese Legierungen *auch* intentional und auf bewusster Ebene, so wie sie sich *auch* in einigermaßen systematischer Weise vollziehen.

In diesem Verständnis von Analyse betrifft die Methode, ja die Technik nur eine, stark identitätslogisch geprägte Dimension. Das semantische Wirkungsfeld von Analyse aber reicht weit über diese methodisch-expliziten Formalakte hinaus und ihre Tiefenwirkung entfaltet die Analyse eigentlich viel früher, nämlich in der immer schon implizit, unbewusst und vorbewusst kritisierenden (*krinein*, unterscheiden), analysierenden und sprachlich arbeiten-

den psychosomatischen *vis formandi*. Ich meine damit die jeder Denktätigkeit immanente und zugleich vorausgehende Einbildungs- und Gestaltungskraft sowie die damit untrennbar verbundene intersubjektive Wunsch- und Affektregulierung als solche.

Wenn {wir} auf den *episodischen Denkzerfall* zurückkommen, der sich im Sinne von Bions *attack on linkings* vollzieht (*mise en abîme*), so ist der vorhin nur ungefähr beschriebene Ausgang aus der Verstrickung, aus dem Zustand der Verwirrung (gr. *alytos*), der {uns}, ohne viel darüber nachzudenken, in der Regel gelingt, eine *A-n-alyse in actu* auf einer mehr impliziten denn expliziten Ebene, nur teilweise bewusst vollzogen. Wenn im Nachdenken darüber der Zerfall und die wiedererlangte Fügung nachvollziehbar wird, ist die explizite Analyse eine nachträgliche, die sich an die gelungene implizite *Analyse in actu* anlehnt: Der Zerfall wird sekundär bearbeitbar, die auseinandergefallenen Teile werden, wie in der Analyse und Schlichtung eines Streits, ausgemacht und in der Erinnerung an das Geschehene/Getane wieder zusammengefügt. Erst dann setzt die Beruhigung wirklich ein und breitet sich in die Zukunft hin aus, weil {wir} aus der Ohnmacht des Erschreckens herauszutreten vermochten und etwas besser gewappnet sind für das nächste Mal.

Durch die Sinnstiftung (*mise en sens*) im Zuge der expliziten Analyse wird der episodische Denkzerfall als Reaktion begreifbar und es muss nicht mehr grundsätzlich an der eigenen Denk- und Handlungsfähigkeit gezweifelt werden. Auch wenn diese Sinnstiftung noch keinen Aufschluss über die Reaktion des Erschreckens zu geben vermag (Wieso gerade dieser erschreckende Einfall und just in diesem Moment? Wieso das Erschrecken ob einer harmlos erscheinenden Aussage eines anderen?), stellt sie dennoch ein Gefüge her, in dem das Denken und Tun sich wieder orientieren können.

Es sind also nicht nur die Affekte oder die Affektionen des Leibes, welche die Einsicht in das eigene Tun und in die *Handlungszusammenhänge* verstellen, sondern stets die Verwechslungen des Denkens, das den Affekten gewisse Vorstellungen zuordnet. Dies hat nicht nur Spinoza in der *Ethik* ausgeführt, sondern vielleicht noch systematischer Kant in der psychopatologischen Klassifikation, die er in seiner frühkritischen Schrift *Über die Krankheiten des Kopfes* versuchte.[25] Und doch reicht diese Perspektive nicht aus, um das Agieren zu verstehen, etwa die Fehleistungen, die sich zuweilen als praktikabler erweisen, als es eine geplante Handlung je sein hätte können, und zwar gerade weil sie von den stets virulenten Affekten und verwirrten Vorstellungen angetrieben und motiviert waren.

---

25 Immanuel Kant, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, Vorkritische Schriften II, 1757–1777, Kants Gesammelte Werke, Akademie-Textausgabe. Band II, Berlin 1968, S. 257–272.

Im Rahmen des gesellschaftlichen Imaginären, also im Kontext der kollektiven Phantasie- und Vorstellungswelt, sind unsere Handlungen immer auch als – und im Rahmen von – Wunschhandlungsensembles zu betrachten, bzw. als Handlungswunschensembles. In diesen sind Wirklichkeit, Reales und Imaginäres des gesellschaftlichen Tuns weitgehend miteinander verschmolzen; Lust- und Realitätsprinzip liegen darin stets miteinander verschränkt den Handlungen zugrunde und strukturieren sie in ihrer Hervorbringung. Diese Ensembles, die niemals zur Gänze bewusst werden können, sind ebenso als Matrix der klar ausmachbaren bzw. geplanten Handlungen zu betrachten wie der alles Handeln umgebende und durchdringende Bereich des Agierens.

Allerdings ist mit dem Wunsch die Orexis explizit angesprochen, also die strebende Kraft, die das unterschwellige Sinngefüge unserer praktischen Welt zusammenhält, ohne dass {wir} genau wüssten wie, warum, wozu genau. Es geht also in der Praxis nicht nur oder gar nicht so sehr um die Verwirklichung eines konkreten Ziels, auch nicht um das Ausagieren bestimmter „Objektbeziehungen", wie es eine bestimmte psychoanalytische „Schule" im Anschluss an Melanie Klein vorschreibt; philosophisch gesprochen geht es um einen Zusammenhang von Prozessen, Vorstellungen und Erinnerungen in einem Wunsch-Vorstellungs-Affekt-Fluss, der in diesem oder jenem Ensemble Gestalt angenommen hat, begehrenswert geworden ist durch Erfahrung, Wiederholungen, Zu- und Abneigungsgeschehen, die seine weitere Gestaltung prägen.

Inmitten dieses Flusses und der in ihm sich herausbildenden Ensembles wird das Tätigwerden sich als dezisives Tun und zuweilen auch als Handeln erweisen. Denn Handeln ist immer auch ein die Ohnmacht und die damit verbundene Angst, ja Verzweiflung durch den Wunsch bzw. das Begehren überwindendes Gelingen, egal, ob die intendierte Handlung exakt an ihr Ziel gelangt ist oder nicht. Deshalb wird auch im Passieren, mit dem {uns} die Geschehnisse widerfahren, immer schon aktiv zur Transzendierung dieser Ohnmachtsgefühle hin agiert und gehandelt, auch wenn die Handlung als einzelne, auf die Situation, mit den anderen, als Kompromiss zwischen intrapsychisch widerstreitenden „Instanzen" abgestimmte davon nicht mehr viel zeigt.

Die Konfliktualität als transzendentale Bedingung und Befähigung zum intrapsychischen wie auch politischen Konflikt spielt in dieser Überwindung der Ohnmacht durch das dem Wunschhandlungs-/Handlungswunschensemble zugeneigte Agieren und Handeln eine zentrale Rolle. Der Wechsel von Agieren zum deliberativen Handeln ist – ebenso wie das umgekehrte Diffundieren der Handlungen in den Bereich des Agierens – in diese Konfliktualität eingebettet, d. h. das Anerkennen des Konflikthaften ist der Beginn differenzierender Vorstellungs- und Denktätigkeit. Diese Konflikthaftigkeit ist nicht *a priori* gegeben, entsteht überhaupt erst aus der Fähigkeit der Anerkennung von Differenzen, Aporien, Unabgeschlossenheiten und der Erfahrung der Über-

windung verzweifelter Ohnmacht. Praxis, ob denkende oder handelnde, ist vielleicht nichts anderes als die Austragung, die Verwirklichung dieser konfliktuellen Disposition auf allen Ebenen menschlicher Sozialität, am explizitesten auf der Ebene der Politik oder besser im Rahmen expliziter demokratischer Instituierung. Doch dazu mehr im dritten Teil des Buches.

2 Von der Analyse der Denktätigkeit zum Handeln

Innerhalb des im Folgenden bearbeiteten Praxisbegriffs stellt das Handeln im eigentlichen Sinn der Deliberatio vom Standpunkt der Bewusstseinsphilosophie aus gesehen die elaborierteste Dimension dar; von einem holistischen Standpunkt der Praxis her gesehen, ob aus stärker psychoanalytisch, psychologisch oder kulturwissenschaftlich gewichteter Perspektive, ist die Deliberatio nur die schmale, durch Habituierungen, Zwänge und Pflichten eingeengte und eingeübte Dimension der bewussten Praxis. Die durch das Bewusstsein kontrollierte und als diskrete Entität beschreibbare Handlung ist nicht nur vom Unbewussten umgeben und unterfüttert, sondern auch von allen vorbewussten und nicht bewussten Vorstellungen, Affekten, Wünschen und Tätigkeiten sowie von leiblichen Geschehnissen, die sich irgendwie in diesem Geschehen einschreiben bzw. niederschlagen, so wie sich umgekehrt das psychische und geistige Geschehen im Körper bzw. auf der haptisch-organischen Ebene des Psyche-Soma niederschlägt.[1]

---

1 Der Kognitionspsychologe Daniel Kahneman unterscheidet, für manche zu dichotom, zwischen einem System 1 (bewusste, kontrollierte intellektuelle Handlungen bzw. Denkakte, die er dem „langsamen Denken“ zuordnet) und einem System 2 (intuitive, nicht bewusste und unbewusste, automatisierte etc. „Handlungen“, die ich Akte nenne). Er untersuchte dafür vor allem die Beschränktheit und die geringe Reichweite von System 1: *Thinking, Fast and Slow*, New York 2011. Antonio Damasio hingegen untersucht aus neurowissenschaftlicher Perspektive die biologische bzw. physiologische Struktur der Bewusstseinsbildung bzw. bewusster Prozesse und stößt seinerseits, gleichsam aus der entgegengesetzten Richtung kommend, auf die unscharfe Grenze zwischen diesen Prozessen und jenen, die Kahneman unter „System 2“ reiht, die er also nicht den bewussten Denkprozessen zuordnet. Mir geht es um die Verschränkungen in diesen Bereichen, z. B. um die dem „langsamen, intuitiven Denken“ Kahnemans von der Bewusstseinsphilosophie abgesprochene Rationalität. Ich ziehe es vor, nicht von Systemen zu sprechen, weil System zumal im philosophischen Kontext dem, gerade von Damasio betonten, kreativen Potential spontaner Einfälle und Schöpfungen kaum oder keinen begrifflichen Raum lässt. Das Selbst – wie es Damasio in Anschluss an Searle u. a. tut – ausschließlich auf die Seite des Bewusstseins zu stellen, ist ebenfalls, auch wenn Damasio sich auf Spinoza zu berufen scheint, eine nicht hinreichend begründete Annahme, die ich nicht teile, weil das Selbst sich auch die geträumten, unbewussten und allmählich ins Bewusstsein gelangenden Dimensionen seiner Phantasie- und Denktätigkeit zuschreibt, um die es mir, auch auf kollektiver Ebene, gerade geht. A. Damasio, *Self Comes to Mind*, New York 2010. Das ontognoseologische Hauptproblem bei all diesen simplifizierenden Kategorisierungen, Klassifikationen und Zugangsweisen ist die wiederkehrende, offenbar „intuitive“ Verkennung eines der Grundprinzipien der

Ich möchte dieses Kapitel daher zuerst dem Denken als Tun, also den Denkakten widmen, bevor ich auf die herkömmlichere Perspektive des vor allem planenden Denkens im Handeln und des Nachdenkens im bzw. über das Handeln als Deliberatio komme. Das Feld des Agierens und Probehandelns in Gedanken – zuweilen auch in Traumgedanken – ist dabei der Ausgangspunkt. Es geht zuerst um das Denken als Tätigkeit innerhalb von Denkresonanzräumen, die unter anderem als *container* für unerlaubte, uneingestandene, verworfene Ansinnen und Taten fungieren, für Wünsche und ihre Realisierung. Die Rolle, die für Freud dem Denken als Probehandeln zukommt, öffnet auf den Versuchscharakter des Agierens, das abgewandelt auch Probehandeln genannt werden könnte oder, wie bei Timo Storck unter Hervorhebung von Sprachlosigkeit und Denkhemmung im Ausagieren, „Probedenken".[2] Aber auch dem Denken eignet – wenn {wir} es auf der Ebene dessen betrachten, was man auch Protodenken in Denkresonanzräumen nennen kann – dieser Probehandlungscharakter des Agierens.

---

empirischen Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften: Begriffe können nicht durch empirische Erhebungs- oder Beobachtungsmethoden bewiesen oder mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit als diskrete, d. h. klar voneinander abgegrenzte, Entitäten dargestellt werden, weil sie sprachliche Phänomene sind, die „etwas" (andere Phänomene) zu fassen zu bekommen suchen, und zwar maßgeblich geprägt von der Sprache, über die die_der Theoretiker_in in ihrer_seiner Gesellschaft je verfügt. Als solche sind Begriffe hinreichend allgemein und unscharf, um möglichst viele beobachtbare Details des jeweiligen Phänomens zu umfassen, und hinreichend ein- bzw. ausgrenzend, um begrifflich minimal konzise, von anderen Begriffen unterscheidbar zu sein für den jeweiligen – „gemeinen", philosophischen oder wissenschaftlichen – Sprachgebrauch. Das schmälert nicht die Relevanz der erwähnten Forschung und der davon ausgehenden Theoriebildung für die vorliegenden Fragestellungen. Besonders interessant sind daran die Rückgriffe auf szenische Modelle, auch wenn oft nicht klar unterschieden wird zwischen Szenen, Metaphern und Bildern. Schließlich werden solche Theorien der Sprache als gesellschaftlichem Phänomen überhaupt nicht gerecht, wenn sie das Bewusstsein der Sprecher_innen nur unter dem solipsistischen Blickwinkel des einzelnen Ich/Selbst oder „*first person*" untersuchen. Auch wenn dieser Blickwinkel für die Erforschung des Handelns und Denkens aus Sicht des eng auf das Hirn ausgerichteten Neurowissenschafters gerechtfertigt erscheinen mag, so ist sie doch problematisch, wenn {wir} die Matrix unseres Denkens als eine nicht nur sprachlich, sondern vor allem auch affektiv mit den anderen verbundene begreifen, wie ich das im Anschluss an Foulkes tue.

2 T. Storck, „How to do things without words. Worum handelt Es sich beim Agieren?", *Das Enigma von Agency*, Klagenfurt 2016: https://www.youtube.com/playlist?list=-PLMGy0xIQHu_VHfsSLuYAjF6g1vczg8RkK (25. Juli 2016), erscheint in: H.-H. Kögler, A. Pechriggl, R. Winter (Hg.), *Enigma Agency*, Bielefeld 2018.

Wenn {wir} die Philosophie nicht nur als Disziplin, sondern auch als gesellschaftlich-geschichtliche Institution des Denkens betrachten, dann lässt sich das Spannungsfeld von Agieren und Handeln im scholastisch bzw. akademisch institutionalisierten Denken als eine Geschichte der Dogmatisierung, Entdogmatisierung und Redogmatisierung erhellen. Das Ausagieren von Ängsten im Sinne von Probedenken wäre der Zwang zum Dogma, in dem die akademische Abwehr gegen das freie philosophische Denken und der damit einhergehenden *mise en abîme* etablierter Gewissheiten bzw. Dogmen auftritt. Wie eine Philosophie, auch als universitäre Institution, aussehen könnte, die diesen Zwang nicht nur durchschaut, sondern auch aufklärerisch abzuändern im Stande ist, wird den Abschluss dieses Kapitels bilden, das mit einer Einstimmung auf das Denken als sinnliche Erfahrung beginnt.

a Denkakte im Leibbezug[3]

Zur Gestik des Denkens

„Denken aus dem Konkreten" ist hier als eine Technik gewählt, das Agieren im Denken als *Denktätigkeit* und als Denkakte an bestimmten Schlüsselstellen explizit zu machen.[4] Der Denkakt ist und ist nicht die Denktätigkeit; er ist das zur Entität zurückgeschraubte Denken und er ist als Tätigkeit zugleich minimal praktisch – also Akt. {Wir} hören uns, wenn {wir} denken; {wir} denken immer schon sprechend, aber zugleich sprechen {wir} nicht immer aus, was {wir} – bei {uns} – denken; auch denken {wir} oft nicht einmal an, was {wir} am liebsten sagen würden, wenn {wir} den Wunsch, es zu sagen, eingestehen könnten. Dann wieder hören {wir} {uns} Dinge sagen, die {wir} gar nicht sagen wollten, die {uns} dann aber doch mehr oder weniger sinnvoll, zu {uns} gehörig oder doch wieder fremd erscheinen.

Im ständigen Wechsel des Gedankenflusses sind die Übergänge, das Heraustreten aus dem Schweigen und das Wiederzurücksinken in das Schweigen zentral, und zwar nicht nur aus der von Bergson systematischer einge-

---

3 Die beiden folgenden Unterkapitel basieren auf einer experimentellen Lecture-Performance, die erstmals als Text unter dem Titel „Versuch einer gedanklichen Visualisierung vielstimmig sich gebärdenden Denkens" veröffentlicht wurde in: A. Böhler, Ch. Herzog, A. Pechriggl (Hg.), *Korporale Performanz*, Bielefeld 2013, S. 157–180 und nach weiterer Bearbeitung unter dem Titel „Denkakte im Leibbezug", in: M. Soboleva, *Das Denken des Denkens*, Bielefeld 2016, S. 137–154.

4 Ausführlicher, vor allem korpo*realer*, zu diesem Denk-Akt-Experiment siehe die Performance „Denkakte. Denken das sich gebärdet", gemeinsam mit M. Cizek (Musik), M. Brandstätter (Film) und F. Ilger (Live-Video). Aufgeführt im Rahmen von *Philosophy on Stage #3*, 24.–27. November 2011, Haus Wittgenstein, Wien: http://homepage.univie.ac.at/arno.boehler/php/?p=4379 (15.11.2016)

nommenen Perspektive der Wahrnehmung des Wechsels,[5] sondern bereits im Zuge aufmerksamer Selbstbeobachtung beim Denken. Begrifflich beginnen {wir} die unterschiedlichen affektiven Qualitäten dieser Übergänge aber erst allmählich nachzuvollziehen, etwa wenn {wir} {uns} die Frage stellen: „Warum sage ich jetzt nichts?" Die Antwort könnte eine An-a-lysis der *epochê*, des Innehaltens inmitten des Sprechens sein. „Un ange passe" oder „Hermes zieht vorüber" heißt es auf Französisch bzw. auf Altgriechisch, wenn eine Gruppe plötzlich in Schweigen verfällt. Es gibt so viele Möglichkeiten und Motivationen für das Nichtreden, das Schweigen, das Ohne-Einfall-Sein (in der Gruppenpsychoanalyse wird genau das zum Problem gemacht als der stille bzw. unsagbare Kern der Sozialität und ihrer Beredsamkeit).

In der Analyse der vier Phasen des Vollzugs, hier des Denk- und Sprechvollzugs, nimmt das plötzliche Eintreten des Schweigens eine spezifisch *ontologische* Färbung an.[6] Das plötzliche Innehalten in dem unablässigen (Selbst-) Gespräch beim Fassen eines Gedankens ist dann wie der Kairos inmitten eines Handlungsgeschehens: Der vorsätzliche Gedankengang wird verlassen, ja verworfen, ein anderer wird eingeschlagen oder gar keiner, weil der statt des ersten zu verfolgende Gedankengang nur erst diffus sich abzuzeichnen beginnt, vielleicht noch keine sprachliche, auch keine bildhafte Gestalt (*eidos*) angenommen hat, noch nicht einmal eine schemenhafte; er ist erst in Form einer Ahnung gegenwärtig, als ein Gedanke, der gedacht werden will, von dem aber die, die ihn denken wird, noch nicht weiß, dass sie ihn gleich denken wird: Es denkt (sich) unablässig in {uns}.

Dieser Moment des Schweigens als Moment des Wechsels, als *kairos* im Sinne der hippokratischen „Zeit, in der nicht viel Zeit ist", wird dann *abîme*, d.h. Abgrund schlechthin, ein Kippen in die Leere oder Starren. Das Starren ins „Narrenkastl", wie es umgangssprachlich heißt, ist ein Herausfallen aus der herkömmlichen Kommunikation, also aus der Sprache als Verkehrs- und Verständigungsmittel. Es lässt sich nichts darin ausmachen und zugleich beginnt ein höchst verdichteter Gedanke, sich dabei zuzutragen und zu formieren, das heißt, die *mise en abîme* ist immer schon irgendwo, ganz unterschwellig oder bereits manifester, mit der nächsten *mise en scène et en sens* verbunden.

Mit dem nun folgenden Szenenwechsel im Gedankenfluss werde ich ein Denkexperiment vorstellen, im Zuge dessen ich der Frage nach der Rolle des

---

5 H. Bergson, *La perception du changement*, 2 Vorträge, gehalten 1911 an der Universität Oxford, https://fr.wikisource.org/wiki/La_Perception_du_changement/Texte_entier

6 Zu diesem Aspekt siehe vor allem „Der Einfall der Einbildung als ontologischer Aufbruch bei Castoriadis", in: A. Pechriggl, *Utopiefähigkeit und Veränderung: Der Zeitbegriff und die Möglichkeit kollektiver Autonomie*, Kapitel 4, Bielefeld 1991.

Körpers im Denkakt metaphorisch-deskriptiv nachgegangen bin, weil der Körper im Sprachbild besser in Erscheinung tritt als im argumentativen Denken.

Die Organe der Gedanken: Hände, Stimmen, Ohren, Zunge/n …

Es gibt Denkfiguren und Handlungsformen, aber was macht der Körper in Bezug auf das Denken? {Wir} reden mit den Händen und {wir} denken mit dem ganzen Körper. Wenn ich etwa schreibend denke und denkend schreibe, bewege ich meine Finger, aber auch meine Darmtätigkeit verändert sich und die neuronalen Verbindungen geraten in spezifische Schwingungen wie ein frei improvisierendes Orchester – ohne Noten, ohne Dirigent; ein Orchester, das zu einer Symphonie in verschiedenen Ebenen ansetzt; die motorische, die funktionale, die sprachliche und alle anderen Ebenen, welche die Medizin erst allmählich in den Blick nimmt, wie etwa die Mikroebene der Lichtdurchlässigkeit der Körperzellen: Das Denken und Vorstellen hat gewiss Auswirkungen auf die Lichtdurchlässsigkeit des Gewebes, auf die Konsistenz und Prozessualität auf der quantischen Ebene des Leibgeschehens.

Das neuronale Orchester bewegt alles, den Körper und die Vorstellungswelt. Die Stimme vermag im Denken kaum zu versagen, die beim Denken schreibenden Finger „wollen“ in dieser und nicht in einer anderen Weise bewegt werden, weil der Gedanke ihnen schon diktiert ist, bevor sie noch zum Drücken der Tasten ansetzen. Wenn ich handschriftlich notiere, sind Gestalten, Buchstaben von mir selbst auszuführen, sodass wieder eine andere Ebene der Gestaltung und Verknüpfung von Motorik und Formbildung aktiviert wird. Wie soll man dieser Vielschichtigkeit gerecht werden, ohne die Konzentration ganz zu verlieren, ohne das Denken in den Mäandern schlechter Unendlichkeit ganz aufzulösen?

„Ich denke“ ist insofern eine Illusion, als es sich in mir unablässig denkt, sich das Denken zuträgt als unausgesetzte *mise en acte* und subliminale *mise en sens*. Ich kann bestenfalls die Richtung angeben, die Gedankenansätze und die Denktätigkeit mehr oder weniger ausrichten; ich kann die Relationen zwischen den Phasen des Denkvollzugs erhellen, die Gewichtungen markieren und diese Verhältnisse explizit machen. Wenn ich dem Ganzen in einer weiteren Überlegung als *mise en sens* eine strikte logische Form geben möchte, dann entgehen möglicherweise alle anderen Dimensionen der Denkaufmerksamkeit; wenn ich hingegen in einer Art Meditation diese Dimensionen hereinhole, dann geht dies auf Kosten der logisch-argumentativen Rigorosität. Der Körper ist der Rastplatz der Aufmerksamkeit, in ihm halten sich die Gedanken vorerst auf, lassen sich aufheben, um später, wenn der richtige Zeitpunkt gekommen ist, wieder aufgegriffen und weitergedacht zu werden.

Wir sollten also, um nicht reduktionistisch und trivial zu philosophieren, hin- und hergehen zwischen Assoziation in die Vielschichtigkeit hinein und Konzentration auf die rigorose *mise en sens*. Descartes hat das getan, Freud

auch, Platon hat das Hin- und Hergehen als Gespräch inszeniert, Aristoteles institutionalisiert im Peripatos.[7] Es ist ein Denken-Gehen-Sprechen, in dem Sinnlichkeit, Phantasie und Logos, Denk-Gezeiten und Körperverortung stets miteinander verwoben werden, sei es auf der Ebene des Szenarios (innen/außen, miteinander, allein, körperlich-stimmungsmäßig), sei es inhaltlich auf der Suche nach Philosophemen im Zuge der Begriffsarbeit.

Die Stimme und das Ohr – vor allem das „dritte Ohr" – sind die Organe der Vernunft, die von Vernehmen kommt, aber auch die Zunge, *lalangue*[8] ist Organ der Vernunft, wenn {wir} sie an das Sprechen koppeln: Ohne Sprache lässt sich Denken vielleicht als eine Art geistiger Betrachtung (*contemplatio*) vorstellen, aber gewiss nicht artikulieren. *Langue* heißt im Französischen sowohl Zunge als auch Sprache. Das Wort bezeichnet die Sprache aller, nicht die Sprache der Einzelnen (*parole*), während im Englischen die Muttersprache auf der Zunge beruht, *mothertongue*. Das rückt die Zunge und ihre leibliche Umgebung, den Mund und Rachen, in diesen Sprachen noch deutlicher ins Zentrum der Sprachphilosophie.

Ich höre meine innere Stimme, ich höre mich mit ihr zu mir sprechen. Denken ist ein reflexiver, autoerotischer (*s'entendre parler*) innerer Resonanzakt. Auch wenn {wir} in Bildern denken, begleiten {wir} dieses Denken durch ein Gemurmel von Worten, sobald {wir} sie einmal erlernt haben.

Denkakt-Meditation zur Gestik des Denkens

Ich sitze in einem Lokal und möchte meine Gedanken dazu denken, sammeln, niederschreiben. Ich erhebe leise die innere Stimme, während die Stimmen derer, die am Nebentisch sitzen, in meine Gehörgänge eindringen. Sie unterhalten sich gerade aggressiv miteinander über Aggressionen anderer, die nicht anwesend sind. Was wissen sie über die Eindringlichkeit rücksichtsloser Stimmen gegen eine still vor sich hin Schreibende? Leises Lachen kommt in mir auf. Die Stimmen zerfurchen meine Gedankengänge, erschweren die Zusammenfügung, Denkzerfall bahnt sich an, *mise en abîme* der Denk- und Vorstellungstätigkeit. Zugleich bestärken diese eindringenden Stimmen meine Konzentration, animieren mich zu neuen Gedanken, Beobachtungen. Sie ruinieren meine Gedanken nicht, wie die Angst das im Sinne der ihr eigenen *mise en abîme* vermag: Wenn ich zum Beispiel heftig erschrecke oder in Panik gerate, verliere ich den Faden. Doch irgendwie lässt sich das Denken „halten", aushalten. Starke Gerüche strömen plötzlich in meine Nase, Kohlgerüche. Ebenfalls penetrant wie die Stimmen, e-i-n-d-r-i-n-g-l-i-c-h.

---

7 „Wandelhalle" und zugleich Name der Schule, die Aristoteles gemeinsam mit Theophrast im Lykeion, einem Park im Süden Athens, gegründet hat.

8 Zu diesem Ausdruck Lacans siehe J.-C. Milner, *L'Amour de la langue*, Paris 1978.

Die innere Gedankenstimme erhebt sich also oder unterliegt den Stimmen der anderen und den diversen, relevanten Wahrnehmungen meiner anderen Sinne. Die Stimmen der anderen, die in meinen leiblichen Denkresonanzraum eindringen und dort nachhallen, beeinflussen meinen Gedankenfluss, heben und schieben bestimmte Gedanken auf. Doch was geschieht weiter, wenn ich gegen die Stimmen der lauten Sitznachbarn selbst laut andenke, indem ich meine Gedanken leise zu sprechen beginne, sodass ich mich besser an sie halten kann? Der Übergang zwischen Denken und Aussprechen ist fließend. Ich lese auch meist sehr langsam, weil ich – wenn mich das Gelesene interessiert – alle Worte innerlich ausspreche, aus einer Art Liebe zu den Worten und ihren Klängen, die mir schmecken und von denen ich keines überfliegen möchte. Es käme mir vor, als würde etwas verfehlt, verpasst. Ich sitze in einem Gasthaus und mir fällt auf, dass mir die Worte guter Gedanken oder guter Literatur wie die Speisen und Garnituren, aus denen sich ein gutes Gericht zusammensetzt, schmecken. Ich habe mein Denken nun in das Ambiente des Speiselokals eingefügt und höre die Stimmen am Nebentisch nur noch als Hintergrundgeräusch.

Meditativ philosophieren oder philosophisch nachdenken ist nicht nur Dichten, es ist auch Richten, über die Gedanken, die weiter verfolgt werden, über jene, welche verworfen oder aufgehoben werden. In diesem Sinn verfahren {wir} im Denken – analog zum Handeln – überlegend, abwägend, auswählend, mit {uns} und zuweilen mit anderen, die {wir} in die Entwicklung unserer Gedankengänge tatsächlich oder imaginär einbeziehen, immer wieder zu Rate gehend. In diesem Sinne sind philosophische, theoretische Überlegungen immer auch Denkhandlungen, nicht nur Denkakte.

Wenn ich abschweife, dann aber auch, weil mein Gedankenfluss stockt, weil ich innehalte, kurz in dem Zweifel befangen, ob der Gedanke auch einen guten, relevanten Verlauf nimmt. Was ist ein relevanter Verlauf? Mir fällt Platon/Sokrates im *Theaitetos* ein und der Wind (das Windei): Ein philosophisch relevanter Verlauf des Gedankenflusses wäre einer, der keinen Wind (sprich Furz), sondern eine gute oder interessante Idee hervorbringt oder auch nur nach-vollzieht. Die Winde werden, so Sokrates, „abgetrieben", sie werden gewaltsam verworfen. Was ist ein zu verwerfender Gedanke? Oder gar ein verwerflicher Gedanke? Ein ideelles Kind, für das niemand einstehen kann, das keiner auf sich nehmen könnte? Hier trägt sich Agieren zu und aus, in der metaphorisierten Denkbeziehung zwischen den Denkenden und zu den Gedanken bzw. von ihnen weg im Akt der – nicht psychoanalytisch gesprochenen – Verwerfung. Es ist eine *mise en sens et en abîme*, denn gerade auch Sinnstiftung kann in den klaffenden (*chainô*) Abgrund führen – aus der Illusion der Klarheit und der klaren Wahrheit, aus der Reinheit und der reinen Einheit direkt ins Chaos.

Andererseits erhebt sich die innere Gedankenstimme immer aus der Unbestimmtheit des noch nicht Gedachten in die Unbestimmtheit dessen, was sie am Ende gedacht haben wird. Sie tut dies auf die Gefahr hin, solch verwerfliche, vielleicht für die Psyche oder das Leben der Denkenden gefährliche Gedanken zu sprechen, erst leise, und dann vielleicht einmal laut, zu laut für die Ohren solcher, die das nicht hören können/sollen/dürfen/wollen und entsprechend re-agieren! Ich stimme einen Gedanken an im Inneren meines lautlosen Wortlautsprechers. Die innere Gedankenstimme, so leise sie ist, lässt so manchen Gedanken verhallen, nachdem er im Gedanken-/Denkresonanzkörper erklungen ist. Seine Stimme, kaum hörbar, verliert sich dann wieder im Geraune der nächsten andrängenden Gedanken – manchmal als Gedanke unerkannt. Andere Gedanken, sobald sie angedacht sind, verfliegen unmittelbar – nicht auszudenken, wenn sie sich in andere Ohren verirren würden, wenn die Stimme sich mit ihnen zum lauten Ausdruck erheben würde, in den Raum einer ganzen Zuhörer_innenschaft. Die Stimmigkeit meiner Gedanken will im Inneren erprobt werden, doch zuweilen brechen Gedanken unkontrolliert aus mir hervor, verschaffen sich Gehör, weil das Ich sie nicht halten kann. Erst an der Wirkung, die sie im Ausdruck m/einer Stimme und über die Reaktion der anderen auf mich haben, erst durch die Stimmung, die sie als diese bestimmten Gedanken erzeugen, erlangen sie ihre eigene Stimmigkeit, ihre weitere Richtung in mir, nachdem ich sie in mich zurückgenommen habe, um sie weiter zu bearbeiten.

Diese Unwägbarkeiten mit dem offenkundig Hörbaren liegen der Brüchigkeit der inneren Gedankenstimmen und -stimmungen zugrunde. Sie machen ihre transzendentale Unsicherheit, ihr Zittern zu Beginn des Denkens eines bestimmten Gedankengangs, des Sprechens und des Schreibens aus. {Wir} werden gerichtet, zugerichtet, und die leise Stimme philosophischer Gedanken muss sich gegen diese Zumutung der Zurichtung immer wieder aufrichten, ja aufbäumen und dagegen aufbegehren. Agieren im Aufbäumen gegen einengende Disziplin.

Der Aufschub, den die Unausgesprochenheit und die Unerhörtheit des nur erst Gedachten in negativer Weise vollzieht, schafft einen größeren Möglichkeitsraum für die Gedanken, die gedacht werden sollen, können und – wie Bion schreibt – „wollen". Er geht von der seltsam anmutenden Vorstellung aus, dass in der Gruppe ein Gedanke danach sucht, gedacht und letztlich ausgesprochen zu werden.[9] Der Gedanke hat für Bion also eine *orexis*, d.h. eine Art Bestre-

---

9 W. R. Bion, Seminar 29 May 1977, in: *Taming Wild Thoughts*, ed. By Francesca Bion, London 1997, S. 27: „If a thought without a thinker comes along…". Siehe auch M. Epstein, *Thoughts Without a Thinker*, New York 1995. Epstein entlehnt Bion nicht nur seinen Buchtitel, er behandelt genau die Frage der Anonymität des Denkens und der Aufmerksamkeit für diese anonymen Denkprozesse, die {uns} – als Einzelne/n und als

ben oder eine Tendenz, gedacht und ausgesprochen zu werden. Auch wenn manche Gedanken lieber im Verborgenen bleiben wollen, so ist der Gedanke selbst schon Wunsch, als Gedanke weitergedacht zu werden, wie der Traum zugleich Wunsch ist, geträumt und vielleicht sogar erinnert und erzählt zu werden. Ohne den Gedanken und seine stimmliche oder bildliche Äußerung sind beide nicht, weder der Wunsch noch das Wünschen.

So ist also auch außerhalb der Wunschgedanken Denken immer schon Wünschen, der Wunsch, etwas zu denken und den verinnerlichten Befehl „Nicht auszudenken!“ zu überwinden, die Verwerfung im starken – Freud'-schen – Sinn nicht zu vollziehen. *Mise en sens* ist also auch die dem Wunsch, etwas auszudenken, geschuldete Überwindung jeglicher Zensur als auferlegter und nicht hinterfragbarer *mise en abîme*.

Stile – Stille

Die Streitigkeiten ob der Form bzw. der Art der philosophisch-reflexiven Prosa sind nie enden wollend und es bleibt letztlich Konventions- und Geschmackssache oder akademisches bzw. Verlagskonzern-Diktat, was bevorzugt rezipiert wird.[10] Aus dieser Perspektive betrachte ich das Denken – vorerst einmal „mein“ Denken – als eine künstlerische Tätigkeit. Das heißt, dass ich mir die

---

Gruppen – gleichsam passieren, auch im Sinn von durchqueren. Wer dann den „Gedanken der Gruppe“, also den Gedanken, der sich in und durch die Gruppe allmählich formiert, letztlich formuliert, ist relativ egal, wenn man ihn als Gedanken der Gruppe begreift. Das Wichtige an der Emergenz eines Gedankengangs in einer analytischen Gruppe ist nicht die Brillanz des Gedankens oder seine objektive Sinnhaftigkeit, sondern sein Wahrheitsgehalt in Bezug auf die aktuelle Situation der Gruppe: Die Struktur der Emergenz des Gedankengangs und die ihn begleitende Stimmung sind es, die in der analytischen Gruppe interessieren, weil sie das Agieren und eventuell auch die Handlungsfähigkeit der Gruppe nachvollziehbar machen. Analog dazu ist es relativ egal, wann und wo ein Gedanke eines denkenden Einzelnen genau aus dem Denkresonanzraum heraus ausgesprochen oder aufgeschrieben wird, wenn es die Emergenz von Gedanken(gängen) in und aus diesem Raum ist, die interessiert.

10 Es ist klar, dass der viel beschworene akademische Nachwuchs in der Philosophie sich denkend kaum entfalten wird können, wenn er sich karriere(un)bewusst ausschließlich diesem Diktat fügt; vielmehr zeugt eine totale Fügung unter die totale Qualitätskontrolle nur von der Unfähigkeit, philosophisch zu denken, sprich alles zu hinterfragen, und zwar nicht nur pro forma sondern im Bewusstsein eines zu riskierenden Absturzes in den Abgrund der Sinnlosigkeit bzw. des Sinnzerfalls, sowohl im logisch-semantischen als auch im damit verbundenen existenziellen Sinn. Auch um diese immer schon kulturelle Verbindung geht es philosophisch betrachtet in der Gruppen/psychoanalyse: um das Oszillieren zwischen Zerfall und Emergenz von logisch-semantischem und existenziellem Sinn.

Stil- und Formfrage unablässig stellen muss, dass ich aus meinem bisherigen akademischen Abhandlungseklektizismus heraustreten möchte, dass ich ihn aber zuweilen gezielt wähle, denn seine Ordnung beruhigt mich, macht mein wildes Denken gefügiger, hilft mir, an meinem Begriffsgefüge systematischer zu arbeiten und dabei der Heterogenität der Seinsweisen besser gerecht zu werden als in einem eindimensionalen, der Illusion der Klarheit verpflichteten Abhandlungsstil. In dieser Art, das Denken anzuordnen, wird es selbst zur Para-Handlung. Doch deren Prosa erscheint mir, wenn ich im poetischen Modus philosophischer Begriffsschöpfung denke und vorstelle, trivial, ja banal, trocken und steif.

Zugleich ist der stilistisch und methodologisch mehrdimensionalen Abhandlung, der in ihr vollzogenen präzisen Wortwahl und Anordnung der Worte in gleichsam mathematisch konstruierten Sätzen eine besondere Art der Eleganz eigen. Es ist eine hinkende, gratwandernde Eleganz, durchsetzt von Umständlichkeit, die der Illusion der Klarheit schelmischer spottet als deren explizite Kritik, die sich am debattierenden, sich herumschlagenden Handeln orientiert: planmäßig, deliberativ und zielgerichtet. Diese notwendige Umständlichkeit ist die Performanz der Komplexität der Zusammenhänge, die nicht fein säuberlich auseinandergelegt werden können, ohne dass die Prozesse und Gestalten, die {wir} andenken, zerstört oder reduktionistisch trivialisiert und plattgedrückt würden.

Philosophieren ist immer auch *poiêsis*, Dichtung: Dichte herstellen, aber eben schöpferische Herstellung dieser Sinndichte; es ist das Herstellen aber vor allem die einfallsreiche *mise en scène* von Stringenz zwischen den Phänomenen und den Begriffen bzw. Begriffsgefügen, die {wir} philosophisch aus ihnen herauswinden, die {wir} an sie anlegen, mit denen {wir} sie auffalten, durchdringen, erhellen oder die {wir} ihnen gerade einmal nur überstülpen. Dies sind nicht nur reine Form- und Stilfragen, vielmehr drückt sich in ihnen unser Verhältnis zur Sprache, zur Welt und zu den Phänomenen, die {wir} philosophisch denken, am deutlichsten aus. Im Denkstil *agieren* {wir} – mehr denn über den bloßen Gehalt der Aussagen, jedenfalls mehr als {wir} gemeinhin annehmen: Die Stimmungen, die Wendungen, der Rhythmus, sie alle sind im Denken genauso am Werk wie im ausgesprochenen Satz, genauso wie in der Lyrik, denn jeder Gedanke ist immer schon ein leise vor(aus)gesprochener, und die Anordnung trägt als diese und nicht als eine andere Anordnung all diese Stilelemente in sich. Auch ohne zu philosophieren, denken Menschen stilvoll, stellen sich unablässig die Stilfrage bezüglich ihrer Gedanken, und seien es Gedanken über die Nachbarn, die gerade Lärm erzeugen und damit die Aufmerksamkeit fesseln.

Derrida hat dies in Bezug auf Nietzsche ausgeführt,[11] und {wir} könnten derartige Untersuchungen bei allen Philosophen machen; auf implizite Weise tun {wir} es bei der Lektüre, ohne es zu bemerken, schätzen die Texte über ihren Stil ein – gering oder hoch – meist ohne zu bedenken, dass unsere Einschätzungen {uns} etwas über {uns} selbst, unsere spezifische Affizierbarkeit durch diesen oder jenen Stil, diesen oder jenen Gedanken inmitten einer Umgebung *sagen*. Durch die Frage nach dem Stil kommt nicht nur die Frage nach dem/der Autor_in und seiner/ihrer Beziehung zum Objekt der Denkbegierde in den Blick.

Diese Frage zieht vor allem eine andere nach sich, die für das Spannungsverhältnis Denken–Agieren–Handeln relevant ist: Die Frage: ‚*Wie würde ich das formulieren oder weiterdenken?*' Es ist die Frage nach Mimesis und Abwandlung von schon Gedachtem. Es gibt im Denken, auch im philosophischen Denken, keine Schule im strengen Sinn, denn die Gedanken sind frei, schnell wie der Wind, und es gibt theoretisch so viele Denkschulen wie historisch und aktuell relevante Philosoph_innen. Zwar lernen und lehren Denker_innen in der Schule und an der Universität, wie stringente Argumentation, wissenschaftliches Schreiben etc. zu vollziehen sind, was eine Gliederung „*lege artis*" ist, was begriffliche Systematik und Architektonik sind, wie die Regeln des Intellekts gedacht wurden und vielleicht noch werden könnten oder sollten; sobald jedoch die Philosophien genauer studiert werden, relativieren sich die erlernten Anweisungen und jede_r erfährt die unendliche Schwierigkeit im Umgang mit der Pluralität der Denkstile, auch innerhalb eines Autors, einer Autorin bzw. des so genannten Textkorpus. Das rückt die Philosophie in die Nähe der Literatur und unterscheidet sie von den an den exakten Wissenschaften orientierten „Wissenschaften", denen die Philosophie immer wieder Grund zur Selbstinfragestellung gibt.

Schon der erste Philosoph, an dem die meisten von {uns} sich intensiv abzuarbeiten hatten, Platon, weist eine die je etablierten philosophischen Denkstile massiv überfordernde Buntheit und Heterogenität auf, die dem Dogma einer angeblichen Ideenlehre literarisch und performativ widerspricht, aber auch rhetorisch und argumentativ. Die Statthalter der Institution Philosophie vernahmen das selten, wohl weil ihre Vernunftohren und -augen taub bzw. blind waren und sind (schließlich haben ja viele in dem irrigen Glauben Philosophie zu studieren begonnen, dass sie in der Philosophie weitgehend ohne Sinnlichkeit, rein geistig und ohne die anderen, so solipsistisch wie das Ich = Ich leben könnten).

Doch die Philosophie bedurfte zuerst der Sinnlichkeit; ebenso bedurfte und bedarf sie der Sinne und der Sinnstiftung im Medium der Leiblichkeit. Je

11 J. Derrida, „Sporen. Die Stile Nietzsches", in: Werner Hamacher (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Frankfurt/M., Berlin 1986, S. 129–168.

vehementer die Philosophie diese auszuschließen tendierte, desto vehementer begehrte sie sie auf verschlungenen Wegen. Und so hat die Philosophie als historische Tätigkeit die Leiblichkeit samt ihrer Pluralität und Gemeinschaftlichkeit – *koinê aisthêsis, common sense* als Gemeinsinn und Gemeinschaft der Sinne – gegen viele Widerstände und Dogmen immer wieder reinstituiert, kultiviert, integriert, in den Logos hineinreklamiert.[12]

Ebenso schwer zu bewältigen – auch hier geht es wieder um ein Heraustreten aus der anfänglich Ohnmacht des Nicht-Könnens, des Unvermögens – ist zu Beginn die Pluralität der Regeln des Verstandes, der Differenzierung der Begriffe ganz allgemein. Denn jede aufgestellte Regel kommt systematisch, für leicht zu beeindruckende Geister mit ungebrochener, gleichsam göttlicher Allein- und Allgemeingültigkeit daher. Deshalb die Frage, die alle, die sich für das Philosophieren entschieden haben, nicht mehr verlassen wird: „Wie würde ich es machen, wenn ich mich nur getraute?“ und dann: „Wie soll ich es machen?“, „Wie soll ich dies oder jenes am besten, am trefflichsten, am schönsten denken?“

Die Denkstil-Frage betrifft immer schon unsere Vorstellung von gut, schön und wahr; die drei sind auf einer praktischen Ebene nicht voneinander zu trennen. Eine Gnoseopathologie und -ästhetik ist immer schon mit einer epistemischen und einer ethischen Komponente versehen, so wie Erkenntnistheorie und Ontologie niemals strikt zu trennen sind, es sei denn, das philosophische Denken ist gespalten und damit ein immer schon, immer nur auf Spaltung ausgerichtetes. Und eben das ist die Crux der Philosophie, von Anfang an, auch und gerade bei Platon, der sich dessen bewusst war wie kein_e andere_r. Platon inszeniert, bearbeitet, ironisiert die Spaltung und versucht unablässig, sie aufzuheben oder zu überbrücken. Nicht nur im Kratylos, wo es – partout in

12 Die Rolle Platons bzw. von Platons Sokrates in der Philosophiegeschichte und in der zeitgenössischen Philosophie ist nicht zu unterschätzen. Ihre Rezeption und das Bild, das von Platon/Sokrates in ihr gezeichnet wird, sagt vielleicht mehr aus über die Philosophie einer Zeit als das Ensemble der akademischen Ab*handlungen*, die in dieser Zeit veröffentlicht werden, weil diese sich ja schwerlich zu allgemeinen Aussagen versammeln lassen. Platon und vor allem seine Darstellung von Sokrates ist so zentral, so paradigmatisch für das Fach und zugleich so vielschichtig und widersprüchlich, dass die Interpretationen seiner Texte oder auch die Ignoranz ihnen gegenüber immer auch als unbewusste Interpretationen der Philosophie und ihrer Beziehung zur Welt gelesen werden können. Genau das unterscheidet ihn von einem Dogmatiker, als den ihn die Dogmatiker gerne darstellen, von einem Guru oder von einem Propheten; das ist es auch, was {uns} zu verstehen hilft, warum die Philosophie der *Vermagdung* durch die Theologie letztlich widerstehen konnte und warum nur in minimal demokratischen Regimen Philosophie unterrichtet wird (die als Philosophie firmierende Indoktrinierung durch Marxismus-Leninismus nicht miteingerechnet).

einer sprachphilosophischen Abhandlung – explizit um die Stasis im doppelten Sinn von Bürgerkrieg und Stillstand geht.[13].

Heute kann die psychoanalytische Technik, ähnlich wie Platons Arbeit an und mit der Spaltung, als eine kontrollierte Spaltung im Sinne der Dissoziation gesehen werden. Da das Auseinanderhalten im Modus der Spaltung realistischerweise schwer bis gar nicht möglich ist, muss das spaltende Denken unablässig tätig sein, bis es sich erschöpft und in trivialer, autorepetitiver Bedeutungslosigkeit, im performativen Widerspruch oder seiner obsessiven Feststellung beim Gegner versinkt.[14]

Spaltendes Denken, spaltendes Philosophieren ist Agieren im Denken *schlechthin*, auf das Schlechte, das Abjekte hin, d. h. ständig darauf aus, es auszugrenzen, aus dem integrierenden Denken draußen zu halten. Und dabei fixiert sich das spaltende Denken gerade auf dieses Abjekte – ohne es zu merken – in unmäßiger Art und Weise. Integrierendes, *containendes* Denken dagegen ist das Aushalten und in gewisser Weise auch das Hegel'sche Aufheben der Konflikte und Spannungen im Denkresonanzraum; es ist das Aushalten von Widersprüchlichkeit und Komplexität in einem Geist, zuweilen sogar in einem Satzgefüge, ohne sofort durch die formale Logik zensuriert werden zu müssen; es ist das Halten-Können eines Satzes durch die Spannung und den Rhythmus und damit – stilistisch gesprochen – der Verzicht auf die permanente Kürzung der Sätze, das Zerteilen der Sätze in – dem Lauf der Gedanken völlig unangemessene – Teile, Häppchen für die Gierigen im Geiste, die alles als Überschrift verpackt rasch aneignen möchten, auf einen Überblick reduziert, ohne es mehrmals nachzulesen, ohne es nachhallen und einwirken zu lassen.

Die Propagandisten der Klarheit leugnen, was alle wissen, nämlich dass die Sprache kein Vehikel zur Vermittlung von Sinn ist, schon gar nicht die philosophische Sprache. Philosophische Gedankengefüge wollen, ja müssen mehrdimensional nachvollzogen werden, um ihre Wirkung zu entfalten. Das impliziert jedes Mal das Erlernen einer neuen Sprache, mit allen sinnlichen, rhythmischen, ja denkmotorischen Aspekten, die eine derartige Anstrengung beinhaltet, bis hin zum Abschreiten der Gedankengänge beim Sprechen oder Lesen. Philosophieren heißt begriffliche und eben nicht oder nicht vordergründig lyrische o. ä. Sprachen zu entwickeln, die dem Feld der Begriffsbildung in seiner Vielschichtigkeit möglichst gerecht werden.

---

13 Siehe hierzu Nicole Loraux, „Cratyle à l'épreuve de stàsis", in: *La tragédie d'Athènes*, Paris 2005, S. 109–124.

14 Nach dem Motto „Alles ist relativ!"; die -isten da gegen die –isten dort; der Kommentar vom Kommentar vom Kommentar ...; Sein ist, Nicht-Sein ist nicht ...

b Gedankengänge im Denkresonanzraum: Versuch über die *mise en sens*

Ich werde mich im Folgenden systematischer mit der Frage nach der Emergenz des Denkens aus einem untrennbar seelischen wie auch leiblichen Affekt-Vorstellungs-Wunsch-Geschehen befassen, das seinerseits in das gesellschaftliche Imaginäre der philosophisch-begrifflichen Sprache, der damit verbundenen Stimmungen und Praktiken eingebettet ist. Dabei ist nicht nur der unumgängliche Leibbezug oder das Psyche-Soma mit seiner ebenso repräsentationalen wie somatischen *vis formandi* relevant, sondern auch die Art und Weise, wie diese Emergenz zwischen Agieren und Handeln begrifflich vorgestellt werden kann, sowie das „Woraus"[15] derselben. Es kann sich beim Versuch der Beantwortung dieser Fragen weder um die Anwendung eines psychologistischen Verfahrens handeln, noch um ein bewusstseinspsychologistisches Verfahren, das auf das Problem des Leibbezugs der Denkakte angewendet würde. Am gerade erörterten begrifflichen Problem des Leibbezugs der Denkakte und des sie umgebenden ‚*Apeiron*' vorbeigehen würde ich auch mit einem formallogischen *Elenxis*-Verfahren, dem sich die Frage immer nur entziehen würde; vielmehr wird es mir um eine ontologische Zugangsweise gehen.

Je nach Seinsweise ist der magmatische bzw. der identitätslogische Anteil unterschiedlich gewichtet. Ich greife hier den Begriff des Magma auf, wie Castoriadis ihn im Anschluss an die Mathematikergruppe Bourbaki weiterführte und für die Ontologie prägte. Er definiert diesen Begriff so, dass sich innerhalb eines Magma unendlich viele Mengen identitäts- und mengenlogisch bestimmen lassen, wobei als Residuum stets ein Magma bleibt.[16] Das heißt nichts anderes, als dass es unterschiedliche Dichtegrade oder variierenden identitätslogischen Gehalt gibt. Nach diesem Kriterium können ihrerseits verschiedene Seinsweisen gruppiert und klassifiziert werden. Eine mathematische Formel hat in dieser Hinsicht eine andere logische Dichte für {uns} als ein Gedicht oder eine Notationsgraphik wie etwa jene des Komponisten Haubenstock-Ramati.[17] Die musikalische Gestalt einer solchen Notation kann nur crossmodal halbwegs erschlossen werden, also fühlend, sehend, akustisch vorstellend, dann denkend, bis es schließlich motorisch mit der Stimme und den Instrumenten nachvollzogen wird. Dies setzt seinerseits die Beherrschung vieler

15 Im Sinne eines ‚spezifischen' (nicht universalontologischen) *Apeiron* in Abwandlung von Anaximander: *Woraus die Dinge entstehen, dahin vergehen sie.*

16 C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution* sowie „La logique des magmas et la question de l'autonomie", in: *Domaines de l'Homme*, Paris 1986.

17 R. Haubenstock-Ramati, z. B. *Alone 1*, 1974: https://i.pinimg.com/736x/b0/ca/7a/b0ca7a33eb81dfae1739bb755a144804.jpg (15.11.2017).

sensomotorischer Fähigkeiten und Verstehensmodi voraus, die Notation kann aber auch als Bild für sich stehen.

Eine dichotome Körper-Geist-Unterscheidung erscheint in diesem Zusammenhang als begrifflich unstimmig und der Erfahrung bestenfalls als Grenzbegriff angemessen. Grundsätzlich begreife ich das vorstellende, denkende, orektisch und affektiv bewegte Psyche-Soma als eine aporetische Einheit, die in sich sowohl eine unumgängliche Verwobenheit der beiden Seinsmodi (seelisch/leiblich) als auch eine Tendenz zu deren Auseinanderklaffen birgt; eine Tendenz, aus der sich, metapsychologisch gesprochen, die Körper-Geist-Dichotomie ebenso speist wie diverse psychische Spaltungsmechanismen.

Relevant am Problem der leiblichen Erfahrung im Denkakt und des Denkaktes als solchem sind die Modi des permanenten ‚Rekurses' der ‚denkenden Seele' auf diese Erfahrungen bzw. die ständige Prozessualisierung von Gedanken aus einem immer schon psychosomatischen Erleben und Agieren heraus. Die *mise en acte* ist unterschwellig immer schon in Gang, wenn Menschen vorstellen, ja sogar vor der Entwicklung von Vorstellungen im Sinne der *cogitationes*; der Wunsch-Affekt-Vorstellungs-Fluss ist unablässig in Gang gesetzt. Bei der Erschließung dieser Fragestellung kann die Leib-Körper-Differenzierung im Anschluss an Husserl und vor allem Merleau-Ponty begriffsanalytisch hilfreich sein, sie steht aber nicht im Vordergrund, schon gar nicht als absolute oder substanzielle Differenz. Ich knüpfe vielmehr an das bereits erwähnte und im vorigen Abschnitt teilweise dargestellte Experiment (*Denken, das sich gebärdet*) an, das im Sinne einer performativen Versuchsanordnung Denken aus dem konkreten Akt heraus als das zu erkunden versuchte, was sich *in actu* auf sich als leibseelische Denkerfahrung zurückwendet (Re*flexion*). Was sich mir im Zuge dieses Experiments erschloss, war der bereits angesprochene Begriff des *Denkresonanzraums*, den ich im Folgenden in seiner ontologischen Dimension, d. h. die Seins-, Entstehens- und Vergehensweisen des Denkens im Leibbezug betreffend, genauer darstellen möchte.

Denken ist aber nicht nur im Einzelnen leiblich verankert bzw. verkörpert, es verkörpert sich noch mehr im Miteinander und über die Formierung des politischen Körpers und im Leibvollzug des Kollektivs. So mag etwa eine politische Protestbewegung abgeschlossen sein, im Nachhinein lebt sie weiter in den Akteur_innen, die durch diese Bewegung die Welt veränderten und durch sie verändert worden sind: Deren Handlungen und damit verbundene Denkakte werden immer wieder abgerufen, erinnert, in der Vorstellung abgeändert und mit anderem Ausgang vorgestellt. Ein Leben ohne sie ist nur noch schwer vorstellbar, zumindest eine Zeit lang. Derart ereignishaftes Handeln im Kollektiv ähnelt in dieser Hinsicht der Verliebtheit: Nach ihr ist kein Stein mehr auf dem anderen; die Menschen verändern sich darin gegenseitig, tauschen Positionen ein, ihre Identitäten vermischen sich, auch wenn Fronten gebildet, Konflikte ausgetragen werden. All das instituiert ein neues Verhält-

nis zwischen den Menschen und ihren Institutionen, zwischen den bewussten und den nicht- bzw. unbewussten Anteilen ihres Tuns und Denkens, egal wie sie sich entschieden haben, egal, ob sie ganz oder nur halbherzig hinter ihren Entscheidungen stehen.

Dieser Handlungsraum, in dem Entscheidungen bedacht, denkend abwägend getroffen und immer auch schon erlitten wurden, ist der Raum, der die Freiheit begründet, und zwar nicht als naiv vorgestellte Willensfreiheit, sondern vielmehr als begrifflich konstituierte Fähigkeit der Menschen, im weitesten und im besten Sinn miteinander zu handeln, d. h. ihr Tun denkend anzuleiten, zu begleiten und zu begrenzen. Handeln und die Freiheit, denkend zu handeln, ist nicht eine Frage von verhaltenstheoretisch konstruierten Experimenten wie Knöpfe drücken, sondern Deliberatio als eine vor(aus)- und nach-denkende Tätigkeit (im Sinne prometheischer und epimetheischer Haltungen). Aber umgekehrt ist auch Denken als vom Vorstellen und Phantasieren unterschiedener Prozess ein kohärentes, konzentriertes und dem Realitätsprinzip oder dem Prinzip des jeweils instituierten Logos folgendes (Probe-) Handeln, Sprechen im Stillen, dann lautes Nachdenken und schließlich Entscheiden niederzuschreiben, zu vergessen, auszusprechen oder weiterzudenken. Es sind dies unmerklich voneinander unterschiedene Aspekte des Denk- und Handlungsvollzugs, die zu den bereits erwähnten Phasen des Vollzugs (*mise en acte, mise scène, mise en abîme, mise en sens*) hinzukommen.

Das Denken als Denkaktivität und Hervorbringung von Denkakten im Leibvollzug zu begreifen, impliziert die Abstrahierung aus dem Hier und Jetzt der leiblichen Verortung im Vollzug des Denkaktes und ihr Wiedereinlassen in diesen Leibvollzug in einer begrifflichen Perspektive. Es kann etwa beginnen mit der Re-flexion darauf, diesen und keinen anderen Gedanken (weiter-) gedacht zu haben, so und nicht anders, etwa mit anderen Worten. Jetzt zum Beispiel: Ich könnte die Themenstellung und die damit verbundene Gliederung ganz anders vornehmen, eine „Metatheorie der Denkakte“ ankündigen und eine solche Ankündigung nicht als anmaßend empfinden und (v)erachten; oder sie anlegen als Ausdruck philosophisch-akademischer Brillanz in der ideellen Verkörperung einer eher abstrusen Größenphantasie, die bereits damit beginnt, dass sie den Sprechakt im Denken als nicht signifikant herausstellt. Stattdessen beginne ich mit einem Aspekt dessen, was Freud „Probehandeln“ nennt und was sich innerhalb der Gedankengenese spezifischer als Probedenken betrachten lässt.[18]

18 „Die unter dem Druck der Realität notwendig gewordene Aufhaltung der motorischen Abfuhr (des Handelns) wurde durch den Denkprozess besorgt, welcher sich aus dem Vorstellen herausbildete. Das Denken wurde mit Eigenschaften ausgestattet, welche dem seelischen Apparat das Ertragen der erhöhten Reizspannung während des Aufschubs der Abfuhr ermöglichten. Es ist im Wesentlichen ein *Probehandeln* mit Verschie-

Mit der Entscheidung, etwas so und nicht anders zu denken, entsteht bewusst herbeigeführtes Denkgeschehen, aber es geschehen im Zuge dieser Entscheidung auch Dinge, die nicht absehbar waren, die zuweilen Subjekte in die Lage versetzen, eine Handlung, also den für sie dann für andere ausgesprochenen bzw. veröffentlichten Gedanken, rückgängig machen zu wollen. In diesem Sinn der Gespaltenheit *erleiden* {wir} selbst die relativ stille Handlung eines Gedankengangs oder auch unausgesprochener, zum Beispiel psychisch höchst brisanter Gedanken, die {wir} *aktiv* herbeigeführt haben und die {uns} zuweilen, unmittelbar leiblich-reaktiv, die Röte ins Gesicht schießen lassen.

Dieses Chiasma von aktiver und passiver Dimension des Denkens vermag das tätige Nach-denken sowohl über Handlungen und Handeln als auch über Denkakte und Denken zu erhellen: Wenn Akteur_innen über ihre Handlungen nachdenken, dann auch, weil sie durch dieses Nachdenken die in Ohnmacht umschlagende Passivität eines sie überwältigenden Denk- und Handlungsgeschehens durchbrechen. Das Denken im Zeichen der Nachträglichkeit (und irgendwie ist Denken das immer) setzt die Akteur_innen des Denkens in ständige Beziehung zum bereits in der Verwirklichung unabänderlich Geschehenen.

Auf der Ebene des Unbewussten wird dieser Wunsch unterschiedlich *ausagiert*. Insbesondere das zeitliche Verhältnis der Handlung zu ihrem Vorher und Nachher steht hier auf dem Spiel. Rückgängigmachen ist nur in der Phantasie möglich, aber diese phantasmatische Nach-Behandlung versetzt die Handelnden in ein neues Verhältnis zur Zeit, ja zur Zeitlichkeit als einer bestimmten, durch konkrete Gedanken und (innere wie äußere) Ereignisse strukturierten, die rhythmischen Affekt-, Wunsch- und Vorstellungslegierungen strukturierenden (dies ist im Kontext des ‚Wiederholungszwangs' relevant).

Etwas rückgängig machen oder wiederholen und abändern zu wollen, spielt sich in nachträglichen Gedanken ab, die ihrerseits wieder Probehandlungen sind, sowohl rückwärtsgewandte als auch in die Zukunft hinein entworfene. Dabei wirken Handeln und unbewusstes oder vorbewusstes Agieren wieder stärker ineinander als in der konzentrierten Phase der Entscheidungsfindung im akuten Handlungsgeschehen, welches vom Handlungszwang geprägt ist. Das Nachdenken (oder Re-flexion, Rückwendung) ist durchsetzt mit Nachsinnen, einem frei flottierenden, kreativen Wunsch-Affekt-Vorstellungs-Fluss, der die Auswirkungen der Handlungen und ihre Gründe auslotet und für welchen es im akuten Handlungsgeschehen kaum Zeit gibt. Durch die neuerliche Er-

---

bung kleiner Besetzungsquantitäten unter geringer Verausgabung (Abfuhr) derselben." Sigmund Freud: *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* (1911). Gesammelte Werke. Band VIII, Frankfurt am M. 1945, S. 233. Das Probedenken innerhalb des Begriffs des Probehandelns wäre das noch nicht veröffentlichte, erst insgeheim ausprobierte Denken, der versuchsweise Gedankengang.

öffnung des Agierens- und Handlungsresonanzraums im Nachdenken relativiert sich das Ziel oder das Resultat der Handlung, die sich dadurch in ihrer gesamten Plastizität und Zeitlichkeit in die Akteuer_innen einschreibt. Das gilt auch für – ausgesprochene oder unausgesprochene – Denkakte.

Denkresonanzraum

Inmitten des unablässigen Vorstellungs- und Denkprozesses gibt es kein Ruhen, kein Innehalten, es sei denn, {wir} stoppen den Gedanken- und Vorstellungsfluss per Entscheidung, einem Gedanken konzentriert und aufmerksam zu folgen und ihn willentlich weiterzuführen. Das Rauschen der Stimmen aller anderen Gedanken und Vorstellungen tritt zurück als eine Art Hintergrundgeräusch. {Wir} können {uns} dies als in einem Denkresonanzraum gehaltenes anonymes Denken-Vorstellen-Wünschen-Fühlen vorstellen. Der Gleichklang der so genannten Fremdworte *résonner* (resonieren) als widerhallen und *räsonieren,* im Sinne von logisch schließen oder vernünfteln, ist nicht nur ein glücklicher Zufall; dieser Gleichklang lässt sich verknüpfen mit der deutschsprachigen ‚Vernunft', die bekanntlich von ‚Vernehmen' kommt und in die Schichten- und Phasenanalyse des Denkakts das Bewusstsein einer zeiträumlichen Mehrdimensionalität bringt, wie {wir} sie am besten im Theater im Anschluss an Artaud verwirklicht sehen.[19]

Auch in der Gruppenpsychoanalyse spielt die Resonanz eine zentrale Rolle: Die analytische Gruppe wird seit Foulkes mit einem Orchester verglichen, in dem die unbewussten, vorbewussten und bewussten Vorgänge, Gedanken, Sprechakte, Affekte, Vorstellungen, Wünsche etc. widerhallen (*résonnent*) und in vielschichtig verwobenen Rhythmen in der Gruppenmatrix zirkulieren. Ich gehe davon aus, dass jeder Gedanke inmitten einer solchen Matrix entsteht.

---

19 Ähnlich verhält es sich mit Lacans Sprache, die immer auch – und zwar vornehmlich mit Hilfe von *calembours* – eine *mise en scène* (Inszenierung) des Unbewussten ist. Deshalb kann sie schwerlich in einer Übersetzung, auch nicht in einer Übertragung angemessen erfasst werden, weil die Übersetzung von Lacan sich fast ausschließlich auf den Sinn konzentriert und nur am äußersten Rande für die anderen Phasen des Denkvollzugs empfänglich ist. Wer also mit einer englischen oder gar deutschen Lacan-Übersetzung, auch wenn französische Begriffe wiedergegeben und erläutert werden, dogmatisiert, d. h. zu wissen behauptet, was genau gemeint oder Kern der Gedanken ist, irrt unweigerlich. Überhaupt ist jede Dogmatisierung Lacans irrig, weil sie seine bewusst polysemische, widersprüchliche, dann wieder kohärente und immer vielschichtige Sinnstiftung verkennt, eine Sinnstiftung, der etwas von einer esoterischen Lehre anhaftet, einer Lehre, die ja tatsächlich in erster Linie für Psychoanalyse-Initiierte bzw. Kandidat_innen verkündet wurde. Siehe hierzu vor allem M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Kapitel X „Lacan: une éthique de la parole", S. 278–311.

Ich möchte meine Ausführungen nun in die Beantwortung von zwei Fragen gliedern:

1) Was verstehe ich unter Denkresonanzraum genauer und inwiefern handelt es sich dabei um einen metaphysischen Begriff?
2) Wie hilft dieser Begriff das Problem des Denkaktes im Leibbezug zu erhellen?

Ad 1) Denkresonanzraum ist ein Erfahrungsbegriff, der zugleich metaphysisch wirkt, weil er – gleichsam als konkretes *a priori* – die Bedingung der Möglichkeit des Vorstellens und Denkens und erst recht eines philosophischen Denkaktes darzustellen vermag. Das Denken spielt sich ab, vollzieht sich in Bewegungskaskaden des leiblich-orektischen Vorstellungs-Affekt-Flusses, wobei einmal mehr der funktionale bzw. dysfunktionale Körper, dann wieder mehr der ausdrucksvoll sich bzw. etwas manifestierende Leib, dann wieder mehr die Wortvorstellungstätigkeit den Ton anzugeben scheint. Dieses skandierende Moment im Denkakt ist immer mit der Aufmerksamkeit verbunden, also maßgeblich durch die orektisch-intentionale Qualität des Denkakts bedingt. Zugleich unterliegt die Aufmerksamkeit, *awareness*, auch einem dem Denken nicht entsprechenden, aber ihm zugehörigen Oszillieren zwischen Trägheit und ereignishafter Aktivierung eines durch leibliche Anzeichen sich manifestierenden, im Denkresonanzraum emergierenden Gedankens, der dann seinen mehr oder weniger regulierten (oder gar regulierenden) Lauf nimmt.

Von besonderer Bedeutung ist das *containment* im Denkresonanzraum. Dieses das Be-greifen antizipierende, immer schon bedingende Halten oder Aushalten (statt Agieren) von schwierigen Affekten im Sinne von Bion[20] ist nicht statisch. Vielmehr hält sich darin der Affekt-Vorstellungs-Gedanken-Fluss in ständiger Bewegung, sodass die nachdenkende und schließlich begrifflich ordnende *dianoia* ihn darin als in einem affektiv-phantasmatischen Medium zirkulierenden Fluss bearbeiten kann und eigentlich auch unablässig bearbeitet, auch ohne unser Wissen, implizit, teilweise nicht bewusst und, das ist für meine Zugangsweise wichtig, immer auch unbewusst im Freud'schen Sinne.

Diese für die Begriffsbildung transzendentale Funktion des Denkresonanzraums ist gleichsam die Wurzel des Denkakts im Leibbezug. Es gäbe zwar noch vieles zu sagen über die empirische Phänomenalität, zum Beispiel, dass es problematisch ist, empirisch von einer primären Einbildungskraft zu sprechen, auf die die sekundäre Bearbeitung durch die *dianoia* oder die geistige Tätigkeit des Verstandes bzw. die verknüpfende Tätigkeit der Vernunft folgt. Denn {wir} haben es hier mit einem zeiträumlich komplex verwobenen Pro-

20 W. Bion, *Lernen durch Erfahrung*.

zess zu tun; begrifflich-metaphysisch ist eine solche Anordnung aber durchaus sinnvoll.

Gehen {wir} nun weiter in der Frage, inwiefern es sich beim Denkresonanzraum nicht nur um einen Erfahrungsbegriff, sondern auch um einen metaphysischen Begriff handelt. Ich mache diese Unterscheidung, obwohl ich die scharfe Trennung Kants nicht annehmen kann, weil ich mich mit den metapsychophysischen oder genauer mit den metapsychophysiologischen Aspekten des Denkens befasse, die in sich seltsame Verwobenheiten und Unterscheidbarkeiten aufweisen, an die Kant nicht explizit gerührt hat. Aber grob gesprochen macht sie doch Sinn, eben im Sinne eines konkreten *a priori*, das unter einer anderen Perspektive zu einem *a posteriori* werden kann – ähnlich wie das platonische *mimema*, das immer auch als *eidos* für weitere *mimemata* betrachtet werden kann, wie bereits Victor Goldschmidt gegen die „Ideenlehre"-Dogmatik aufzeigte.[21] Ich werde deshalb oszillieren zwischen empirischem und ontologischem Begriffsgebrauch und aus der Beschreibung der Erfahrungsebene die ontologischen Implikationen explizit zu machen versuchen.

Ein wichtiger Aspekt dieser ontologischen Dimension des Denkresonanzraums ist seine zeiträumliche Verfasstheit. Räumliches und Zeitliches verhalten sich darin relational zueinander, sind ineinander verschränkt. Es gibt eine innere Zeitlichkeit, die zugleich bewegliche innere Räumlichkeit und als solche immer auch schon Verräumlichung ist. Die zeitlichen und räumlichen Grenzen des Denkresonanzraums sind biologisch-anatomischer Art, es sind die Grenzen des *zoon*, denn das gesamte Psyche-Soma ist Denkresonanzraum, in ihm gibt es keine klaren oder fixen Grenzen, weil sie dort erst – in Anlehnung an äußerliche und im Inneren des Leibgeschehens wahrnehmbare Grenzen – entstehen für die Psyche bzw. das sich entwickelnde Vorstellen, Wahrnehmen und Denken.

Ein zweiter zu behandelnder Aspekt betrifft die Dynamik, d. h. die Versammlung und Schichtung, das Oszillieren zwischen bestimmten Affekt-Wunsch-Vorstellungs-Legierungen und ihrer Auflösung, Re-legierung und De-legierung. Diese Versammlung ist sowohl als eine zwischen physikalischen Modi als auch an der Grenze gegensätzlicher physikalischer Seins- und Bewegungsmodi vorstellbar.[22] Zugleich – und hier kommt die Einbildungskraft ins Spiel – ist das Rätsel des Auftauchens von Vorstellungen im Denkresonanzraum bis heute ungelöst. Am besten kann man dieses Auftauchen im

21 V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris 1985.

22 Neurophysiologisch und biochemisch betrachtet würde dies etwa die elektromagnetische, die quanten- oder die makrophysikalische bzw. chemische Ebene der neuronalen Funktionsbeschreibungen betreffen, also elektrische Spannung, Neurotransmitter, Hormone, unterschiedliche Gewebestrukturen mit unterschiedlichem Dichtegrad und unterschiedlicher Lichtdurchlässigkeit etc.

Modus der freien Assoziation beobachten, in der Mediation oder der *écriture automatique* der Surrealisten.[23]

Dies führt zum dritten Aspekt der metaphysischen Dimension des Denkresonanzraums. Dieser Aspekt betrifft die Frage nach der minimalen Materialität der Vorstellungen und der leiblichen Dimension ihrer Entstehung, nicht nur entwicklungstheoretisch gesprochen, sondern in jedem Moment der Genese eines Gedankengangs. Für Aristoteles schien es klar zu sein, dass die denkende Psyche immer auch eine leibliche Angelegenheit ist. In seiner Abhandlung *Über die Seele* sticht nicht nur der bekannte Satz im IV. Buch, „niemals denkt die Seele ohne Phantasmen“[24], hervor, sondern auch die Vorrangigkeit des Tastsinns, *hapsis*. Ich möchte dazu die aus Neurowissenschaften und Psychoanalyse inspirierte These aufstellen, dass die in Anlehnung an die frühkindlichen, leiblichen Fütterungs-, Verdauungs- und Ausscheidungsprozesse sich allmählich entwickelnden Vorstellungsprozesse in dieser Verbindung am Werk bleiben, ob {wir} wachen oder schlafen.

Dies prägt das Denken von Beginn an auch als Agieren und macht die Prozessstruktur des Denkresonanzraums aus, die {wir} schwerlich unabhängig von der Materialitätsfrage betrachten können. Ich gehe dabei nicht nur von einer primären oder Formen schöpfenden Einbildungskraft als Vorstellungskraft aus, die in jedem Denk- und Vorstellungsakt am Werk ist, manchmal mehr, manchmal weniger dezidiert hervortritt, sondern ebenso von einer somatischen *vis formandi*, wobei keine der beiden in Reinform zu existieren scheint, auch dann nicht, wenn ein fast körperloser Physiker eine neue Formel ersinnt. Denn das reine Denken ist zwar eine philosophisch sinnvolle Abstraktion, zugleich ist es aber eine gedankenexperimentelle Illusion. Es kann nicht als real postuliert werden im Sinne einer Existenz des reinen Denkens bzw. des reinen Gedankens oder im Sinne einer Substanz, die begrifflich ebenso widersprüchlich ist wie die Existenz Gottes, die ja gerade deshalb Glaubenssache ist.

Ich kehre also zu einem provisorisch physikalistischen Ansatz zurück, der eventuell Denkstützen liefern kann für die weitere Bestimmung des erst noch metaphorischen Begriffs des Denkresonanzraums. {Wir} wissen aus der Humanmedizin, dass das Gedärm ein eigenes, autonom arbeitendes Nervensystem aufweist, das maßgeblich und vor allem für die Verdauungstätigkeit zuständig ist, das enterische Nervensystem.[25] Die Beteiligung dieses leiblicheren

---

23 Wobei diese bei André Breton – wie die *critique génétique* herausfand – mehr ein Programm als eine verwirklichte Praxis war. Siehe B. Didier, N. Jacques (Hg.): *Collection „Manuscrits Modernes“. Manuscrits surréalistes.* Aragon, Breton, Éluard, Leiris. Paris 1995.

24 *Über die Seele*, 431a16–17.

25 Dieses ist nach heutigem medizinischem Wissensstand mit dem ZNS (zentralen Nervensystem) verbunden und sendet rund 90 % seiner Informationen ins Gehirn, funk-

Nervensystems am Denkakt ist für die metaphysische Frage nach dem *containenden* und prozessualen Denkresonanzraum nicht irrelevant. Denn obwohl dort nach heutigem Stand keine Vorstellungs- und Urteilstätigkeiten stattfinden bzw. prozessualisiert werden, gibt es interessante und noch unerforschte Verbindungen zwischen beiden Systemen, und zwar außerhalb der Verdauungstätigkeit, wie vor allem aus der Psychosomatik bekannt ist.

Vielleich lässt sich eines Tages über die physiologische Brücke des Parasympathikus, der diese beiden Systeme verbindet, auch eine Brücke legen zwischen Intuition und Verstand, d.h. rationaler Überlegung des Gehirns, denn die Intuition ist die beste aller affektiv bedingten Vorstellungs-, Denk- und Urteilsarten, wenn das rational planende Bewusstsein nicht über den Großteil der für eine Entscheidung relevanten Informationen verfügt.

Aber unabhängig von den noch zu erwartenden naturwissenschaftlichen Beweisführungen, begnüge ich mich einstweilen damit, dass das in der deutschen Alltagssprache seit langem gebräuchliche ‚aus dem Bauch Entscheidungen treffen' hiermit ein wenig fundierter erscheint. Die stringente Verstandestätigkeit des *computing* ist dagegen vornehmlich, aber eben nicht ausschließlich, Kopfangelegenheit. Sie ist immer auch sensomotorischer Natur, das heißt unter dominanter Beteiligung der Hand, somit haptischer und objekthaft-gegenständlicher ausgerichtet auch im Umgang mit Begriffen, die vom *Umfassen (conceive, concevoir)* des haptischen Begreifens abgeleitet sind. Man kann sagen, dass sie nach Abstrahierung vom Motorisch-Handwerklichen noch strukturell von diesem geprägt sind.

Denken vollzieht sich also aus verschiedenen Gesichtspunkten immer auch im und durch den Leib als materieller Vorstellungsfluss. Es entsteht als spezialisierte Vorstellungstätigkeit zuerst in Anlehnung an die Schluck-, Verdauungs- und damit an die Darmtätigkeit, und es vollzieht sich stets unter Mobilisierung aller möglichen, vielleicht sogar aller Areale des Körpers, insbesondere aber der Hand, die im Homunculus eine im Vergleich zu unseren sonstigen Körperproportionen überdimensionale Größe annimmt, noch größer als die im Zuge des Denkens aktivste Extremität des Körpers, die Zunge.

Denkresonanzraum ist also ein Erfahrungsbegriff, insofern er aus den (immer provisorischen) Beobachtungen der Denkaktivität als einer leiblichen und aus den (ebenso provisorischen) empirisch-medizinischen Theorien hervorgeht. Er ist aber auch ein metaphysischer Begriff, insofern er den Verschiebungen, den Umschichtungen im Begreifen des Leib-Seele- und Geist-Körper-

---

tioniert aber auch unabhängig von diesem. Auch die Verbindung zwischen ZNS und Immunsystem ist in diesem Zusammenhang interessant. Sie wurde von den meisten Ärzt_innen lange als unmöglich vorgestellt bzw. ‚dogmatisiert', während Immunolog_innen und Psychosomatiker_innen längst mit der Hypothese einer solchen Verbindung arbeiteten, einer Hypothese, die sie schließlich belegen konnten.

Verhältnisses gerecht zu werden vermag. Er ermöglicht das *containment* auf der transzendental-begrifflichen Ebene, denn diese Dinge sind weit davon entfernt, wissenschaftlich geklärt zu sein. Der Leib bzw. Körper als Denkresonanzraum ist immer schon seelisch, bewegt/bewegend, tätig/affiziert bzw. erleidend, und als Begriff ent/hält er alle Modi des Vorstellungsflusses, aus dem das Denken hervorgeht und in den es wieder diffundiert.

Wie trägt nun der Denkresonanzraum dazu bei, die metaphysische bzw. ontologische Dimension des Problems des Denkens in seinem Leibbezug konkreter zu erhellen? Analog zur Problematik der transzendentalen Einbildungskraft in Verbindung mit dem Schema bei Kant stellt sich aus heutiger Sicht die Frage nach dem *metaxy* als Überlappung im Leib-Seele- und Körper-Geist *Chiasma*. Während der Leib zumeist als stark mit der Seelen- bzw. Vorstellungstätigkeit verwoben gedacht wird, dient das Begriffspaar Körper-Geist der klareren Differenzierung, ja Trennung von leiblichen bzw. körperlichen Phänomenen und geistigen Tätigkeiten. Wenn der Denkresonanzraum diesseits der begrifflichen Einteilung angesiedelt ist, dann weil in ihm diese Differenzierungsarbeit ansetzt.

Ich möchte das mit den vier Phasen des Vollzugs eines Denkaktes veranschaulichen, die über den Denkresonanzraum in ihrer Gleichzeitigkeit – wenn auch nur sehr partiell – erfahrbar und reflektierbar sind. Zur Erinnerung seien sie hier nochmals in Hinblick auf die Denktätigkeit angeführt: 1) *mise en scène* als Phantasieren und als Versuchsanordnung eines Gedankens (mehr unbewusst, weniger bewusst); 2) *mise en acte,* etwa als Agieren in Gedanken oder in protogedanklichen Vorstellungen, als Aufbegehren und als probehandlungsartiges Aus-denken im Sinne einer sprachlichen Handlung, in mir und für mich, also nur gedacht, oder laut ausgesprochen für andere (unbewusst/bewusst); 3) *mise en sens,* logisch-kohärente bzw. argumentative sekundäre Bearbeitung (mehr bewusst/weniger unbewusst, im Traum anders bzw. am Lustprinzip orientiert); 4) *mise en abîme,* krisenhaftes Agieren im und durch die Denktätigkeit oder gedankliches Chaos-Stiften, aber auch Zwangsgedanken, die das Chaos nur perpetuieren in dem Glauben, es zu ordnen, bzw. in einen unendlichen Regress führendes Nicht-Denken, Denkhemmung bis hin zu den Manifestationen schizophrener Denktätigkeit wie Denkzerfall und dessen Abwehr in Form von konkretistischen Gedanken und Phantasmen[26], d. h. wenn abstrakte Symboliken plötzlich rein sinnlich „gedacht“ und erlebt werden, Metaphern nicht im metaphorischen, sondern nur im wörtlichen Sinn verstanden werden können.

Die vier Phasen sind in keinem tätigen Denkprozess als konsekutive Phasen zu betrachten, die sich immer nur in der gerade genannten Reihenfolge abspielen würden. Vielmehr sind sie im Denkresonanzraum immer gleich-

26 W. Bion: „Attack on linkings“, op. cit.

zeitig am Werk, wobei das jeweilige Hervortreten oder Dominieren einer der vier Phasen hinsichtlich des Denkaktes oder Denkprozesses nicht nur der Aufmerksamkeit, also dem intentionalen Bewusstwerdungsprozess geschuldet ist, sondern auch den endogenen Impulsen aus dem Psyche/Soma sowie den exogenen Impulsen, den Verdrängungs- und Machtverhältnissen zwischen den Instanzen etc. Die *mise en scène* tritt auf allen Ebenen der leiblichen und seelischen sowie der geistigen Tätigkeit in Erscheinung, hallt auf allen Ebenen wider, verändert sich also je nach Impulsen und vermag sich entweder mehr über leibliche Manifestationen oder mehr über bewusstseins- und aufmerksamkeitsbedingte Prägnanz in den Vordergrund zu bringen.

Anders als in der gestaltpsychologischen Zugangsweise scheint mir allerdings die Tätigkeit im psychosomatischen bzw. körperlichen Denkresonanzraum als selbst Gestalten hervorbringende zentral. Die *vis formandi* ist als Tätigkeit an einem begrifflichen und zugleich irgendwie empirischen Ort anzusiedeln, der zugleich ein Nicht-Ort ist. Ich rekurriere allerdings nicht auf eine Freud'sche Topik, sondern auf eine – wenn man so will – postkantsche Topik, in der eine Raumzeit sich als konkretes *a priori* des Vorstellens und Denkens immer von neuem als materialisierte Form der Hervorbringung von Gestalten, *eiden*, hervorbringt, als *res extendenda* sozusagen, die dennoch in den zeiträumlichen Grenzen des Psyche-Soma bleibt, dessen Potenzial aber bis zum Tod zugleich schier unendlich, unfassbar im doppelten Sinn ist.

Der so genannte Kontext ist dabei im Grunde kein Kontext, sondern Milieu, Material und Bedingung, also das, woraus Gedanken emergieren. So kann das, was {wir} gemeinhin als leiblichen Kontext eines Gedankengangs wahrnehmen, plötzlich, etwa durch akute Schmerzen oder eine Bedrohung, so zentral werden, dass es maßgeblicher Anstoß wie auch einziges Objekt der Denktätigkeit wird. Hier setzt die *mise en abîme* ein. Der Denkresonanzraum gerät dann in Aufruhr, d. h. in einen Zustand der Aufgelöstheit (siehe weiter oben zu *alytos* als Aufgelöstheit die, in einer Art Oxymoron, zugleich Verstrickung ist). Dieser Zustand des *alytos* geht nämlich mit dem der reinen Gegensätzlichkeit, *stasis*, einher, der keine frei flottierende Aufmerksamkeit, Assoziation oder sonst eine flexible Gedankentätigkeit mehr zulässt. Manche philosophischen Gedankenexperimente mimen diese Zwangssituation, aus der in erster Linie logisch saubere, also vom Schmutz der Affekte und unscharfen Grenzen zwischen den Vorstellungen gereinigte Zwangsgedanken emergieren. Sie mimen sie nicht nur durch ihre perverse, weil für die einfallsreiche Einbildungskraft oftmals todbringende *mise en scène* ethischer Dilemmata[27] oder realer kriegerischer Auseinandersetzung (z. B. um das *iota* im Streit über die Dreifaltigkeit). Sie mimen sie auch durch ihre eingeengt-zwanghafte *mise en sens* im Zeichen

27 Dabei werden Menschen in Situationen versetzt, in denen durch ihr Tun bzw. Unterlassen auf jeden Fall andere Menschen zu Tode kommen.

der Spaltung, die alles ausschließen muss, was nicht einer bestimmten Logik des Wachbewusstseins oder des ausgeschlossenen Dritten gehorcht. Sie kommen damit, analog zum Rationalisierungsschub durch die vermeintliche Lückenlosigkeit scholastischer Gottesbeweise, also der Beweise des empirisch und eigentlich auch begrifflich Absurden, ja Wahnhaften, durchaus auf neue, gleichsam reine Formen des Denkens. Dass sie in dieser Art zu agieren einer ebenso theoretischen wie praktischen Anankastik folgen, bleibt ihnen aber meist ebenso verborgen wie die spaltend-aggressive affektive Charge, die sie nicht nur begleitet, sondern geradezu hervorbringt, und zwar nicht erst seit Kant.

Zwangsgedanken, „Dogma und Zwangsidee“, um es mit Reik zu sagen[28], sind eine pathologische oder dysfunktionale Blockade des Denkresonanzraums bzw. der Stellen, an denen die Gedanken aus ihm emergieren und sich durch gerichtete Aufmerksamkeit ausdifferenzieren, ohne die Vielfalt der Verknüpfungsmöglichkeiten zu schmälern, wie es im Dogma des logisch zwingenden Settings oder im spaltend-blockierenden Zwangsgedanken zumeist der Fall ist, ja sein muss. Es muss sein, weil das ständige Eindringen von Einfällen in den Vorstellungs-Affekt-Gedanken-Fluss die saubere Ordnung und die Illusion der Klarheit stört. Was nicht abgeschnitten werden sollte, wenn ein Gedankengang sich frei und zugleich konzentriert sowie kohärent entwickeln soll, ist die Zirkulation und das Oszillieren zwischen Abschweifen und Konzentration, aber ebenso zwischen den Phasen des Denkvollzugs.

Die *mise en acte, mise en scène, mise en abîme, mise en sens* sind in einer mehr auf Wittgensteins Sprachgebrauchstheorie angelegten Perspektive angesiedelt, die sich durchaus mit Merleau-Pontys Auffassung vom Zusammenhang zwischen Denken und Sprechen verbinden lässt.[29] Es geht dabei nicht um den je konkreten Sprachgebrauch als vielmehr um die Struktur der Gedanken und ihrer Anordnung, in der die Denkweise bereits eine Benennung der Methode (als *methodos*, gr. für Zugangsweise) ist, Gedanken so und nicht anders aufeinander folgen zu lassen; eine Praxis des Denkens, die – wie oben ausgeführt – immer schon eine Frage des Stils gewesen sein wird.

Die serielle *mise en scène, en sens et en abîme* ist nicht nur für die Hervorbringung eines Gedankengangs zentral, sondern auch für die Analyse des Denkvollzugs als eine spezifische Art von Handlungsvollzug, etwa im Nachvollzug von *imaginatio* als *mise en scène*, von Denkauftakt als *mise en acte*, vom Verlieren eines Gedankenganges in der Verwirrung bzw. Aufgelöstheit oder vom spaltenden Nicht-wahrhaben-Wollen als *mise en abîme* und dem Wiedereinsetzen kohärenten Denkens als *mise en sens*.

---

28 T. Reik: *Dogma und Zwangsidee.*.

29 Siehe hierzu C. Herzog, „Sprechen als Geste“, in: A. Böhler, C. Herzog, A. Pechriggl (Hg.), *Korporale Performanz*, S. 57–83.

Rationalisieren, Dogmatisieren oder Philosophieren können dann als je spezifische Kombination dieser *mise en sens* mit den drei anderen erhellt werden und damit verbunden in ihrer unterschiedlichen Affekt-Wunsch-Vorstellungs-Gedanken-Legierung (als Oszillieren zwischen loserer und dichterer Verbindung).

Gesellschaftlich-Geschichtliches

Der subjektive Denkresonanzraum der Denkenden ist als ebenso Affekte wie Vorstellungen *containender* (aus/haltender) Behälter in uns. Er ist leiblich, aber auch den jeweiligen Leib nach außen hin transzendierende kulturelle Raumzeit. In diesem Sinn ist das Denken immer schon eingebettet in den gesellschaftlich-geschichtlichen Denk-, Vorstellungs-, Wunsch- und Affektzusammenhang, das gesellschaftliche Imaginäre sowie den gesamten Kontext der Sprache. Etwas hypostasiert gesprochen ist dieser weitere Denkresonanzraum eine kollektive Matrix aller singulären Denkresonanzräume, in dem – kulturell gesprochen – Gedanken überhaupt denkbar werden, sich anbahnen, in dem sie sich – ‚schnell wie der Wind' – tummeln oder seit langem tot und begraben ruhen.

Das systematisierte und damit auch selbst systematisierende Archiv mit seinen Mitarbeiter_innen, seinen vielfältigen Speichern, darin Dokumenten, Bildern, Texten, Audio-, Video- und anderen Aufzeichnungen, ist einer seiner vorzüglichen Orte der Be- und Verwahrung, aber keineswegs sein einziger. Es sind vielmehr die alltäglichen Praktiken, in denen sich Gedanken verkörpern, aufhalten und erhalten, in denen sie als Gedachte vergehen oder weiterentwickelt werden. Sie sind es, viel mehr als die Archive und ihre Verwalter_innen, welche den lebendigen gesellschaftlich-geschichtlichen Denkresonanzraum ausmachen, aus dem heraus {wir} alle unsere Vorstellungen, Bilder und Gedanken mit den damit untrennbar verbundenen Affekten und Wünschen schöpfen.

Dieser kollektiv gefasste Denkresonanzraum ist nicht nur der allgemeine *nous*, der seit Aristoteles als universeller Begriff alles Wissen und Denken der Welt, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges enthält, auch nicht der Hegel'sche Weltgeist oder der zeitgenössisch kursierende *general intellect*, die alle in Anlehnung an diesen *nous* entwickelt wurden. Der Begriff skizziert vielmehr immer schon die gesellschaftlich-geschichtlich spürbare Stimmung, die Getaktetheit und die Poesie des gesellschaftlichen Imaginären mit, aus denen heraus das Denken im Vollzug als *mise en acte* agiert wird: imaginativ durch die *mise en scène*, chaotisch bzw. chaotisierend durch die *mise en abîme*, logisch durch die *mise en sens*. Es ist ein imaginär-begrifflicher Container, in dem unweigerlich alle Gedanken entstehen und Platz finden bzw. vergessen oder verworfen werden, aber auch als solche zumindest angedacht gewesen sein werden.

Ob all diese Gedanken und Vorstellungen, auch wenn sie nie geteilt, niedergeschrieben und rezipiert wurden, ‚tatsächlich' existieren, und wann bzw. wo diese Existenz beginnt und wieder aufhört: Dies sind durchaus metaphysische Fragen, die ich hier nicht zu beantworten beanspruchen möchte. Bedenkenswert sind sie dennoch.

c Vordenken, Nachdenken, Umdenken und die Auswirkungen des NS-Erbes

Die Einfügung von Agierensmomenten in bewusste Handlungsgefüge ist unablässig am Werk in der alltäglichen Sinnstiftung. Nachträgliche Einfügung ist die Begründung, zumeist als Rationalisierung, die jene Nachträglichkeit als Vorsätzlichkeit präsentiert.

Bei kollektiv verübten Verbrechen setzen eigene Legitimierungsweisen ein, die regimebedingt das Denken einer Gesellschaft nachhaltig prägen. Die Shoah und die, insbesondere auch sprachlichen, Agierensweisen des NS-Staates in die Auseinandersetzung mit dem Handlungsbegriff einzubeziehen, ist nicht nur für die Analyse einer die deutsche und österreichische Kultur prägenden Soziopathie im Umgang mit Menschen aus anderen Kulturen erhellend; das Eingedenken soll die Auswirkungen dieser Agierensweisen auf zeitgenössische Modi des gesellschaftlich sanktionierten Rationalisierens und damit auch der instituierten technobürokratischen Rationalität deutlicher machen, die sich als gleichsam zentraler zeitgenössischer Agierensmodus behauptet hat.[30]

Dabei sind nicht nur die semantischen Felder von Schuld, Verantwortung, Wiedergutmachung und/oder Verleugnung relevant, sondern auch die damals eingeübten Fabulierungen, durch welche die bis dahin tabuisierten, mit dem NS-Regime plötzlich verordneten mörderischen Agierens- und Handlungsweisen bis heute nachwirken. Das gilt zum Einen für Handlungsweisen, die im NS-Regime als solche explizit am Werk waren und danach, im Zuge der Entnazifizierung negiert wurden, aber als verborgene, verhohlene, verdrängte und im Geheimen kultivierte Agierensweisen weiterexistierten. Zum Anderen gilt es für die permanente Legitimierung und Anordnung jener Überreste des *effizienten* und *gründlich säubernden* Nazi-Imaginären, die auf das Handlungsdenken eingewirkt haben und sich auf die Strukturen des Nachdenkens über das Tun und Lassen sowie auf das Trauern und dessen Verhinderung in der kollektiven, kaum reflektierbaren Trauer- und Wutabwehr weiterhin auswirken.

Im Zentrum stehen dabei die gruppenpsychoanalytisch relevante Wiederholung und Wiedergutmachung, die beschönigenden oder verharmlosenden

---

30 Wie so oft vermag die Literatur das logisch-argumentativ nicht genau Festmachbare auch für diese Verbindung überzeugender darzustellen: M. U. Kling, *QualityLand*, Berlin 2017.

Zurechtrückungen, und vor allem die fabulatorischen Einfügungen verbrecherischen Agierens in eine zumindest implizite, im totalen und zunehmend totalitären Qualitätsmanagement aber durchaus auch explizit exekutierte Theorie des rationalen Handelns.

Das sogenannte Mitläufertum und die von Arendt, nicht zuletzt im Sinne einer unbewussten Exkulpierung bestimmter deutscher Geister, vorgebrachte Theorie von der „Banalität des Bösen" verdecken – als beschworene Phänomene, nicht als mögliche Analysekategorien – das historiographisch minutiös aufbereitete Massenverbrechen und seine juristischen (C. Schmitt), philosophischen (Heidegger et al.), polizeibürokratischen (Himmler et al.) sowie wahnhaft-ideologischen (Hitler et al.) und sprachmanipulativen (Goebbels et al.) Planungen und Rationalisierungen.[31]

Die betrügerische und die Nachfolgegenerationen in die Irre führenden Selbst-/Entschuldigungen inszenieren und verwirklichen bis heute eine Ratio, die nur solange reibungslos funktionierte, bis der Krieg der Alliierten sie stoppte. Die Nazi-Rationalität als Irrationalität abzutun oder ihre Nachfolger als dumme oder gar brav naive Gefolgsleute, trägt nur zur weiteren Leugnung von verbrecherischem Agieren und Handeln bei, und damit zur Bereitschaft, die Verbrechen zu wiederholen.

Da Handeln als Deliberatio sich auf das *logon didonai* und damit auf die Vernunft bzw. Ratio beruft, muss eine zeitgemäße (praktische *und* theoretische) Vernunftkritik die Aufspaltung in (neutralen) Verstand (oder instrumentelle Vernunft) und (Ideen oder Begriffe bildende) Vernunft (Zweckrationalität) dezidiert hinter sich lassen. Wenn Denken immer schon Vollzug, immer schon *in actu* ist, dann muss Vernunft als eine Fakultät angenommen werden, die sich durch Angabe von wahrhaftigen, die Affektivität und Motivation einbeziehenden Gründen und nicht durch Angabe von Pseudobegründungen,

---

31 Zum wahnhaft-verbrecherischen Moment der minutiös geplanten NS-Vernichtungspolitik und ihrer Leugnung siehe mein Vorwort zu P. Vidal-Naquet, Die Schlächter der Erinnerung, Wien 2003, sowie die Literaturverweise dort, v. a. auf H. T. Roper. Zum Aufbau und der bürokratischen Verwirklichung dieses Regimes siehe vor allem J. Lozowick, *Hitlers Bürokraten. Eichmann, seine willigen Vollstrecker und die Banalität des Bösen*, München – Zürich, 2000. Was die Sprache betrifft, so sei auf das herausragende Werk von V. Klemperer zur „Lingua Tertii Imperii", *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Halle a. d. Saale 1957, verwiesen, dessen Lektüre {uns} auch die Augen und Ohren über das Weiterwirken der kodifizierten NS-Kürzelsprache im „Totalen Qualitätsmanagement" heutiger Technobürokratie öffnet. Was Heideggers Part angeht, so sei vor allem auf die seit Erscheinen der *Schwarzen Hefte* eingesetzte Forschung von Marion Heinz verwiesen, zuletzt in: M. Heinz, S. Kellerer (Hg.), *Heideggers „Schwarze Hefte". Eine philosophisch-politische Debatte*, Berlin 2016. Zu Carl Schmitt siehe v. a. W. Pircher (Hg.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999.

also Rationalisierungen vollzieht. Es geht daher nicht um eine Aufspaltung der Ratio denn vielmehr um das Aufzeigen der Verschränkung beider, der mehr berechnenden Verstandestätigkeit und der mehr auf Intuition aufbauenden Begriffsbildung in der abwägenden Vernunft.

Legitimation und nachträgliche Rationalisierung sind dabei nur Scheingefechte der Vernunft, in der sie gegen das bewusste oder unbewusste Schuld- und Schamgefühl instrumentalisiert wird, anstatt sich der praxisphilosophischen Aufgabe zu widmen, handelnde Veränderung zu denken oder zumindest denkbar zu machen im Sinne einer ihr gemäßen Begriffsbildung. In der genannten Aufspaltung dagegen wird die Vernunft im Leblosen einer *philosophia perennis* fixiert, für die Wahrheit bloß eine Funktion Gottes oder der Natur ist.

Agieren und Handeln erscheinen vor diesem Hintergrund im Spiegel einer ebenso geprägten Praxisreflexion und ihrer zuweilen auftretenden Verkennungen bzw. ihrer selbstkritischen Rückwendung auf die Auswirkungen und deren Erkennbarkeit im Re-spekt vor den Folgen oder zumindest „nachträglich“ (*après coup*) als Grundlage für die aus Erfahrungen zu ziehenden Erkenntnisse.

… et respice finem –
Zur Nachträglichkeit der Reflexion als Rückwendung

Die Folgen und Konsequenzen des Handelns zu bedenken, auf sie vorausblickend Rücksicht zu nehmen, gilt als ein selbstverständliches Grundprinzip des Handelns, das dieses vom Agieren oder bloßen Tun und Verrichten unterscheidet. Es setzt voraus, dass {wir} diese Folgen zumindest teilweise kennen, und dass {wir} dem Erkennen dieser Folgen für das Wohl (in) der Zukunft Rechnung tragen. Das setzt jedoch ein „Realisieren“, ein durchaus auch die Aufbruchsstimmung der Handelnden dämpfendes Einsehen, Eingestehen von Fehlern, Rückschlägen, Aussichtslosigkeiten voraus, also genau jene Denkdispositionen, welche die nachträgliche Rationalisierung unter dem Diktat der Angst vor Strafe und Scham geradezu manisch vermeidet.

Im Spannungsfeld zwischen Agieren und Handeln setzt das Problem also nicht nur dort ein, wo diese Folgenabschätzung eben nur eine Abschätzung sein kann – doch das ist trivial – oder wo sie – aus unterschiedlichen Gründen – ausbleibt, sondern vornehmlich dort, wo die Rücksicht nehmende Voraussicht als nur beschworene, aber nicht realistisch vollzogene „Praxisreflexion“ der illusionären Verkennung Vorschub leistet.[32] Was das Probehandeln oder Probesprechen im Traum bzw. in tagträumerischen Gedanken noch eher anzuerkennen und einzubeziehen vermag, nämlich die möglichen unangenehmen, ja katastrophalen Konsequenzen einer Entscheidung bzw. ihres handelnden Vollzugs, das wird für die Reflexion der eigenen Praxis dadurch erschwert,

32 D. A. Schon, *The Reflective Practitioner: how professionals think in action*, New York 1983.

dass die Handlung schon vollzogen ist, die Folgen daher in Gang gesetzt und schwerlich rückgängig zu machen sind. Was dann als Praxisreflexion agiert wird, ist vor allem Rationalisierung, die das (nicht nur im negativen Sinn) „rücksichtslose" Agieren weiterhin als solches leugnet bzw. als nicht Auszudenkendes aufrecht erhält.

Das Handeln gegen besseres Wissen ist dann als fehlgeleitetes Agieren zu bezeichnen, wenn es eben dieses „bessere Wissen" für die Täter_innen und ihre Anhänger_innen nicht gibt, also wenn die Tat unter Ausblendung der Folgen geschieht, die entweder abgespalten im Unbewussten verborgen bleiben oder sogar ins Vorbewusste gelangen, wo die Leugnung sie zum Schweigen bringt. Ähnliches geschieht, wenn die Folgen tatsächlich im Reich des verdrängten Unbewussten gehalten werden, weil sie Affekte mobilisieren, welche die Psyche um jeden Preis vermeiden möchte.

Auf individueller Ebene ist derartiges Agieren im Sinne des verdrängten Unbewussten durchaus üblich und nachvollziehbar, auf kollektiver Ebene schwerlich, denn es ist unwahrscheinlich, dass alle Mitglieder einer Gruppe dasselbe verdrängen – im psychoanalytischen Sinn –, zumal wenn es sich um die fatalen Folgen von politischen Entscheidungen handelt: Es gibt immer einige, die etwas wahrhaben wollen können, er-innern wollen, ja müssen, zu deren Agieren dieses Er-innern vielleicht sogar mehr gehört als zu ihrem Handeln (aus Gründen der Scham, der Familiengeschichte, der Rache, der ethischen oder politischen Vorlieben etc.). Aus diesem Grund wird historisch und gesellschaftlich immer wieder von der Wiederkehr des Verdrängten gesprochen, und zwar nicht nur im Sinne eines blinden Ausagierens irgendwelcher Affekte, sondern durchaus im Wissen darum, um welche Inhalte, d. h. Vorstellungen-Wünsche-Affekte, es geht. Im Kollektiv wirken eher Spaltungsmechanismen, die – anders als die der Verdrängung – zwischen unbewusst und bewusst hin- und herschalten.

„Ungeschehenmachen" ist ein Terminus, den Freud für eine spezifische Abwehr verwendet;[33] es ist ein Bestandteil dessen, was er das „magische Denken" nennt, ein mythischer Modus des Denkens, in dem dieses das Innewerden umgeht, womit beschämende Eingeständnisse der Fehler oder der Mittäter_innenschaft vermieden werden, damit gerade nicht darüber nachgedacht, aber vor allem nicht getrauert werden muss. In der von der autoevaluierungsmaschinellen Qualitätssicherung verordneten Praxisreflexion wird all das ungeschehen gemacht, was eine solche Reflexion im Dienste des Managements vor allem aus Zeitgründen (Trauern braucht Zeit und impliziert Veränderung) nicht einzubeziehen vermag, wo sie doch als die rücksichtsvollste, effizienteste und klügste aller Denkhandlungen ausgegeben wird.

33 S. Freud, *Hemmung, Symptom, Angst* in: Werke XIV, S. 197.

Erst das merkliche Agieren in der Nachträglichkeit, im Angesicht der Trümmer, das etwa durch Traurigkeit, Gewissensbisse oder durch beunruhigende, nicht rationalisierend revanchistische, sondern zuallererst verworrene Ansinnen einsetzt, macht das Nachdenken zu einem verändernden, Veränderung suchenden; gerade weil die erfahrene Verwirrung und Verstrickung, das *alytos* (die Aufgelöstheit) nach einer A-na-alysis ruft. Die Veränderung kann etwa im Erkennen des Agierens begründet liegen, mit dem {wir} {uns} einer Tat enthalten oder sie – doch – bewusster ausführen, ihre Konsequenzen tragend. Diese Re-aktion und das Gespräch darüber sind wie Schleifen des Handelns; mit dem unbewussten Agieren und seiner innewerdenden, sprachlichen Auflösung ermöglichen diese es, eine neue Beziehung zu den zuvor vollzogenen Handlungen herzustellen; eine neue – erst unbewusste – Interpretation des Geschehenen und Getanen, die neue, andere, vielleicht rücksichtsvollere Handlungsweisen erschließen helfen kann.

Das vorschnelle „Reflektieren" findet im Rahmen einer Reflektion statt, also einer Spiegelung ohne die Rückwendung der Re-flexion. Es ist eine Ritualisierung der Politik des Vergessens, die gerade im Anschluss an die Aufdeckung der Verbrechen der Nazis und anderer totalitärer, aber auch nicht totalitärer Regime zu beobachten waren und sind. Sie gehen einher mit der ebenso absurden wie anmaßenden Geste, im Namen der Opfer zu verzeihen und alle anderen zum allgemeinen Verzeihen aufzurufen, wo Verzeihen bekanntlich eine persönliche, ja nachgerade intime Angelegenheit ist. Die öffentliche Entlassung aus der Schuld wird Amnestie genannt, nicht Amnesie, wie Loraux schon für die antike athenische Polis aufgezeigt hat.[34]

Wirkliche, die möglichen oder effektiven Abgründe realisierende Reflexion der eigenen Praxis kann nur eine sein, die sich erinnert im Benjamin'schen Sinn des Innewerdens; eine, die sich zurückwendet inmitten des gegenwärtigen Treibens und technobürokratischen Getriebes, das {uns} in die Zukunft hin fortreißt und das Leben im Hier und Jetzt vergessen lässt. Sie erfordert nicht nur Innehalten, *epochê,* Aussetzen des Urteils, sondern auch Innewerden und Aussetzen der Zeit vermittels eines Widerstands gegen das Fortgerissen-Werden durch den Lauf der Dinge, den {wir} unweigerlich zuerst als Fortschreiten, wenn schon nicht als Fortschritt wahrnehmen.

Diese Bewegung ist eine zutiefst anachronistische, die Aufmerksamkeit dabei in einem Hin- und Hergehen zwischen Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart verstrickt. Dieses nachdenkende, nachhinkende, zurückfallende und wieder vorausblickende Erinnern und Lernen aus Erfahrung ist selbst eine Praxis, nicht eine (Pseudo-)Reflexion, die sich über die Praxis erhebt und die schon vorher weiß, was am Ende dabei herauskommen soll. Eisenstein hat sie, obschon etwas dogmatisch dem „Diamat" (dialektischen Materialismus)

34 N. Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athenes*, Paris 1997.

verhaftet, als eine spezifische Bewegung des Ausholens beschrieben. In seinem 1934 veröffentlichten Text „Bewegung und Gegenbewegung“ (in der ersten deutschen Übersetzung „Über die Otkas-Bewegung“)[35] behandelt er sie als ein allen Bewegungsinitiativen inhärentes Phänomen des vorbereitenden Ausholens vom Punkt A ausgehend, des anschließenden reflexiven Rückwendens und Distanznehmens (Rückschritt von A nach C). Diese „Gegenbewegung“ wird vollzogen, bevor die Bewegung über A „zurück und vor“ zu dem anfangs anvisierten Ziel B ausgeführt wird. Die Graphik sieht so aus:

A =========== B
C <====A
C =====A===== B

Während es hier um eine in die Zukunft gerichtete Bewegung über eine in der Gegenwart vollzogene, kurz dauernde Rückwendung im Raum geht, haben {wir} es bei lange nachwirkenden mörderischen Geschehnissen mit einem Erleben in der Erinnerung zu tun, das von *flashbacks* geprägt ist, d. h. von Geschehnissen, die immer wieder unerwartet und affektiv bedrohlich im Hier und Jetzt auftauchen, ohne in einem kontinuierlichen Erleben integriert werden zu können, weil sie im Kontext dessen, was stattgefunden hat, nicht mehr erinnerlich sind und/oder sein dürfen. Die negative affektive Charge dieser Erinnerungsfetzen macht die Erinnerung schwierig bis unmöglich, und durch ihr Hereinbrechen – das einer aus der Erinnerung verbannten Vergangenheit – gerät die Gegenwart aus den Fugen. Mit dieser „Regression“ in die verdeckte, noch weiter zurückliegende Erinnerung realisiert sich etwas, das es gar nicht geben kann: eine Erinnerung, die *nicht* und zugleich *schon* eine Erinnerung an *eigene* (kollektive) Erlebnisse ist und eine Erinnerung, die *nicht* und zugleich *schon* Erinnerung an von *anderen erlebte* Ereignisse und Erlebnisse ist.

In der von Eisenstein beschriebenen Gegenbewegung vergewissert sich das zur Bewegung/Handlung ansetzende und sein Ziel anvisierende Selbst; es bereitet sich vor, indem es zurücktretend ausholt. In der nicht antizipierbaren Nachwirkung früher verübter Verbrechen geraten dagegen die geordneten Bahnen der Erinnerung der Nachfahren immer wieder aus den Fugen. Ohne hier allzu weit in die gruppen/psychoanalytisch-technischen Details gehen zu können, ist begrifflich festzuhalten, dass alles in der Bewegung des von Benjamin betonten Innewerdens im Zuge der Erinnerung vergangener Handlungen und Taten mit – vermiedener oder vollzogener – Trauerarbeit zwischen Agieren und Handeln zu tun hat. Auf kollektiver Ebene ist Trauerarbeit einerseits das, was jede_r Einzelne und alle zusammen als Gruppe oder als

35 S. M. Eisenstein, „Bewegung und Gegenbewegung“, in: *Jenseits der Einstellung. Schriften zur Filmtheorie*, Frankfurt/M. 2006, S. 145–157.

Gesellschaft genommen aus tiefenpsychologischer Sicht dabei durchmachen (Scham, Angst, Abwehr der Trauer durch Wut, Abwehr der Wut durch Trauer, Wunschpsychose, Schuldgefühle, Schuldaushalten, Anerkennen, Verantwortung übernehmen etc.); andererseits ist es das, was ein Kollektiv affektiv und vorstellungsmäßig als Kollektiv für sich und für einander mit der Schuldfrage, also auch der Verursachungsfrage macht, wie es mit der Verteilung der Schuld bzw. der Verantwortung umgeht, wie es sie realistisch oder fabulatorisch bzw. ideologisch zuschreibt.

Rationalisierung im Fall verbrecherischer Handlungen mag eine Art des Agierens sein, die Struktur dieser nachträglichen Exkulpierung wird selbst als zu Recht exkulpierendes Handeln verstanden, durch das die Täter(innen) sich nachträglich entmachteten, ihre zur Zeit der Verübung und Konzertierung noch minutiös geplanten Handlungen zu Taten machen, die ihnen passierten, und die Opfer zu den eigentlichen, weil die Tat induzierenden Täter_innen. Die moralisierende sowie die strafrechtliche Struktur der Handlungsbeurteilung mag dieser Art der Verdrehung und Leugnung Vorschub leisten, sie wurzelt aber auch in der je gesellschaftlich-geschichtlichen und vor allem in der politischen Struktur der Verschränkung von Agieren und Handeln zwischen verantwortlicher Deliberatio und rationalisierender Verleugnung, je nach Regime und der damit verbundenen strukturellen wie auch brachialen Gewaltausübung.

Die Diskursivierungen verpönter, ja krimineller Handlungen, in die alle mehr oder weniger involviert waren bzw. sind, bestehen vor allem aus einer Zerlegung der Handlungen in ihre Elemente, aus Einteilungen zwischen Eigenem und Anderem, in „uns“ (im Ich/im Wir) und „andere“. Dieser Akt der Rationalisierung mag einerseits zumindest oberflächlich beruhigen, vor allem weil er den Eindruck, ja die Illusion verstärkt, auf der er beruht: dass nämlich der Anteil des – unbewussten, unkontrollierbaren – Agierens im Handeln gar kein eigenes Agieren war.

Die Anerkennung des Agierens ist deshalb so schwierig – nicht nur im Feld der philosophischen Handlungstheorie – weil sie eben ein Sich-Aussetzen und einen Umgang mit hochgradig anxiogenen „Abjekten“ erfordert. Dazu sind Menschen aber meist nur bereit, wenn der Leidensdruck groß ist und die üblichen psychischen Spaltungstaktiken der Projektion und Externalisierung, der Verschiebung auf den Anderen nicht möglich sind; wenn sie darauf verzichten und stattdessen an sich halten müssen.[36]

---

36 Nach dem Zweiten Weltkrieg waren die Deutschen und Österreicher_innen von den Alliierten dazu gedrängt und gezwungen worden. Auch wenn die Entnazifizierung vielen zu wenig durchdringlich, zu wenig umfassend erscheinen mag und für die Opfer viel zu lange dauerte, ja für die Getöteten genauso zu spät kam wie die all zu lange auf sich warten lassenden Restitutionen und Reparationen: Der Zwang zum Innewerden, begleitet von öffentlich dokumentierten Gerichtsprozessen und pädagogischer Arbeit mit Zeit-

In der gebräuchlichen Redewendung „Verantwortung für seine Taten übernehmen“ wird oft vergessen, dass die Verantwortung für ein (vermeintliches) Handeln leichter zu übernehmen ist als die für das Agieren, das ja überhaupt einmal in den Vorraum des Bewusstseins und des öffentlichen Diskurses geholt werden muss. Sich beredt aus der Verantwortung zu ziehen durch Leugnung der eigenen (Mit-)Autor_innenschaft einer Handlung, ist oftmals nur eine Ablenkung von der tiefer liegenden Vermeidung, das eigene Agieren, seine verborgenen ängstigenden oder beschämenden Dimensionen anzuerkennen.

Die Rationalisierung, die dieses Agieren für Handeln ausgibt, ist selbst ein Agieren. Es ist die unbewusste Strategie, durch welche sich die Subjekte die Freiheit nehmen, unter dem Deckmantel eines Zwangs zu handeln ihr Agieren nicht nur als Handeln zu verkleiden, sondern im selben Zug auch noch zu legitimieren. Als Handeln verkleidet ist es deshalb, weil die Bosheit solcher Taten nicht mit guten Gründen geschehen konnte, es sei denn zum Zweck eines expliziten Unrechtsvollzugs in einem den mörderischen Wahn zur Normalität erhebenden Unrechtsregime.

Umgekehrt, wie bereits angedeutet, ist auch auf der Seite des Innewerdens, auf der Seite derer, die um jeden Preis nicht vergessen, nicht vorschnell verzeihen oder zur Tagesordnung übergehen wollen oder können, immer auch ein Agieren am Werk, das im historisch-politischen Kontext einer Demokratie gute Gründe finden kann, in ein erinnerndes Handeln integriert zu werden. Die von Wut und Thanatos gespeisten Triebfedern dieses Agierens bleiben gerade in einem demokratisch-rechtsstaatlichen Kontext verborgen und können, ja sollen kanalisiert werden, weil die Rache eben nicht erlaubt ist; dass sie zuweilen verschoben gegen andere ausgetragen wird, ist ein anderer Aspekt dieses Problems.

zeugen vor allem in den Schulen, hat den bis dahin üblichen Kreislauf von Rache und Vergeltung – zumindest bis auf weiteres – durchbrochen, der noch für die Machtergreifung Hitlers und den Ausbruch des Zweiten Weltkriegs mitverantwortlich war. Das wäre mit dem bloßen Aufruf zur „Praxisreflexion!“ nicht möglich gewesen. An den Reaktionen nicht nur der Neonazis gegen Filme, Zeitzeugen und „Aufarbeitung“ konnte und kann man sehr deutlich die unbewussten Abwehrreaktionen auf die oben angesprochene Auseinandersetzung mit dem mörderischen Agieren (und nicht nur Handeln) erkennen, zu dem ein Kollektiv – in unterschiedlichen Beteiligungsgraden – sich hinreißen ließ. Anders die scheinbar harmlose Verwendung bestimmter Vokabel wie „das Lager“ für andere, neue Phänomene, die ganz nebenbei das KZ und NS-Vernichtungslager vergessen machen, für die „das Lager“ im deutschen Sprachraum steht.

d Philosophie zwischen Agieren und Handeln

Wieso die ungebrochene Vorherrschaft strikter Kausallogik, trotz beständiger und gut begründeter Kritik an ihr in diversen Handlungstheorien, insbesondere den ökonomischen? Wieso die Jahrtausende währende Einkesselung des Denkens und Handelns innerhalb einiger Begriffspaare wie Zwang der Notwendigkeit und Freiheit der Muße, Determiniertheit und Chaos? Wieso diese Beharrlichkeit, wo doch schon in der Mikrophysik seit bald hundert Jahren klar und deutlich geworden ist, dass eine solche Logik der Seinsebene menschlicher Tätigkeit und menschlichen Handelns keinesfalls gerecht werden kann und sich immer in Aporien verläuft? Was lässt {uns} vor der von Unbestimmbarkeit durchdrungenen Ebene des Handelns zurückschrecken, vor dem, was hier als Agieren aufgefächert wird?

Das Denken muss sich offenbar, ebenso wie das Handeln, stabile, jedenfalls verlässliche Grenzen setzen, sonst irrt es – so die Befürchtung – sinn- und orientierungslos umher, verliert sich und die Kontrolle über die Lage, was beklemmende Ohnmachts- und Angstgefühle auslöst. Der Zwang ist dabei von größter Relevanz und es drängt sich die Frage auf, ob die Idee der Freiheit überhaupt ohne ihn bzw. ohne den Begriff, ohne den Zugriff des Zwangs hervorgebracht worden wäre.

Auch wenn der Freiheitsbegriff sich rasch über diese bloße Dichotomie hinaus entwickelt hat zu einem Begriff hin, in dem die Selbstbestimmung und damit die positive Bestimmung der Freiheit zentral wird, ist die Negativität im Auftauchen der Freiheit als Abwesenheit von Zwang nicht zu unterschätzen, gerade was das Begehren, also den Freiheitsdrang als Befreiungsdrang und als Aufbegehren angeht. In extremis ist dieser Befreiungsdrang einer von den Fesseln des Lebens selbst, und wenn in der existentialistischen Philosophie der „Freitod“ begründet und legitimiert wird als die Freiheit, eine – aus Sicht des Lebens ungeheure – Entscheidung zu treffen, dann kann dies sowohl als die Heroisierung einer Flucht aus größter Not gesehen werden als auch als konsequentes Abrücken von einer blinden Abhängigkeit vom Leben, egal wie leidvoll sich dieses gestalten mag.

Institutionen des Denkens

Für die Philosophie stellt sich die Frage, mit welcher Art von Agieren die Einordnung in eine Institution einhergeht, die sich zwar – als Institution weniger denn als institutionalisierte Tätigkeit – ihre Regeln selbst gibt, die es also schafft, mehr oder weniger frei zu sein und auch – bis auf weiteres – zu bleiben (frei vom Diktat der Regeln anderer); die dafür den Zwang der argumentativen Stringenz zum obersten methodologischen Gebot macht, was eine praktisch relevante Instituierung ist, d. h. das Resultat von spezifischen, philo-

sophisch-politischen Agierens- und Handlungsweisen im Zeichen des demokratischen *logon didonai*.

Bevor ich hier zu einer Antwort kommen kann, möchte ich die Rolle des sich verselbstständigenden Zwangs in der Philosophie aus gruppen/psychoanalytischer Sicht skizzieren. Das betreffende Feld reicht vom „Dogma als Zwangsidee" über die Zwangsgedanken und das Denken als Zwangshandlung zur immer neuen Befreiung der Gedanken aus dem Korsett althergebrachter Denkmuster. Das ist der Sinn der permanenten Infragestellung durch die und in der Philosophie und nicht das viel beschworene Staunen, das zwar eine Rolle spielen mag, das aber schon bei kleinen Kindern einsetzt, die noch keine Ahnung von Philosophie haben.

Der Streit, der Kampf, ja der Krieg zwischen Dogmen, Religionen und philosophischen Schulen ist dabei die Seite des Zwangs, die andere spielt sich mehr im Inneren der Denktätigkeit und jener Menschen ab, die im kollektiven Umgang mit Ideen agieren, zuweilen sinnvoll und an einer an der Wahrheit bzw. an Freiheit und Gerechtigkeit orientierten Sinnstiftung, zuweilen aber auch unter Ablegung aller guten Sitten, indem sie sich für ihre Glaubensgrundsätze sogar gegenseitig ermorden – nicht für die Philosopheme als solche, aber für die Philosopheme, insofern sie religiös oder politisch und nicht nur in trivialer Weise affektiv besetzt sind. Hier stellt sich Denken im Zeichen radikaler Spaltung als Ausagieren auf.

Auf der Ebene des Einzelnen sind alle Philosopheme, Ideologeme, Propageme irgendwie besetzt und in eine spezifische Wunsch-Affekt-Vorstellungs-Legierung eingefügt, die in einem – immer irgendwie konflikthaften – sozialen bzw. politischen und zumeist auch „familiären" Kontext entstanden ist. Dieses Phänomen gibt sich im Rahmen von „szenischem Verstehen" in Gruppen gut zu erkennen. Dabei wird die psychoanalytische Regel befolgt, zu Textsequenzen, welche aus dem Zusammenhang genommenen sind, möglichst frei zu assoziieren.[37]

Nun setzt sich eine Gruppe oder auch eine Gruppierung, die sich nicht in einem experimentellen oder therapeutischen Setting zusammenfindet, oftmals aus Mitgliedern verschiedener Kulturen und Sprachen zusammen. Das

---

37 Ich arbeite seit ca. 10 Jahren immer wieder mit Studierenden nach dieser Methode bzw. in diesem Setting an philosophischen Texten („Philosophische Sequenzanalyse: Szenisches Verstehen in der Gruppe"). Die Methode habe ich in Anlehnung an Lorenzers „Szenisches Verstehen" unter Einbeziehung meiner eigenen Erfahrung in der gruppenpsychoanalytischen Arbeit entwickelt. Es geht dabei um das Agieren und Inszenieren und davon ausgehend um das Bewusstmachen (*mise en sens*) affektiver Besetzungen, des Wunsch-Vorstellungs-Affekt-Flusses im Umgang mit philosophischen Texten, der Grundannahmen (in) der Gruppe, was die unterschiedlichen Philosopheme, ja die Philosophie als solche angeht.

hat zur Folge, dass die Kreativität der Gruppe oder der Gruppierung eine eigene Gruppenmatrix (von unbewussten, vorbewussten, bewussten Vorstellungen, Wünschen und Affekten), ihr eigenes kollektives Imaginäres hervorbringt. In diesen sind Agierens- und Handlungsmodi aus diesen verschiedenen Kulturen und Sprachen miteinander vermischt. Im Zuge zunehmender Migration und Kommunikation verändern diese Prozesse auch immer rascher das gesellschaftliche Imaginäre der verschiedenen Kulturen bzw. differenzieren es nach Zonen mehr oder weniger starker Überlappung bzw. Durchmischung mit dem Imaginären anderer Kulturen. Diese Zonen geraten dann ihrerseits miteinander in Konflikt und führen zu Auseinandersetzung um Vorherrschaft bestimmter philosophisch-imaginärer Bedeutungen. Auf analoge Weise verändern sich die Agierens- und Handlungsmodi einzelner Gruppenmitglieder durch die Arbeit in Gruppen (aber auch schon durch das Reisen, wenn auch auf viel implizitere Art und Weise).

Die unbewussten, aber auch bewussten Prozesse im Umgang mit zentralen Bedeutungen, Philosophemen oder Ideologemen einer bestimmten Kultur verändern die Bedeutung von Interpretation maßgeblich, sowohl die Semantik als auch die Effektivität betreffend. Eine Bedeutung, ein Gott oder eine Idee der Freiheit erlangen durch diese Prozesse auf gesellschaftlicher Ebene völlig neue „Gesichter“, neues Leben, oder sie sterben ab und werden von anderen Bedeutungen abgelöst, geraten in Vergessenheit und hallen nur noch in veraltetem Wortgebrauch nach. Dabei verändern sich die unbewussten Annahmen, mit denen die expliziten Bedeutungen oder die angebeteten Götter verknüpft sind, ebenso.

Zwangsgedanken/Denkzwänge und die Dispositive des Kontrollzwangs

Was treibt {uns} aber an, zu denken und nicht vielmehr nicht zu denken, wenn {wir} von Geburt an in eine bereits bestehende Sprache, in bestehende Institutionen hineingeworfen, für viele gar hineingezwungen sind; in eine Welt, die ohne {uns} genauso gut sein oder eben vergehen könnte? Es muss in den Menschen nicht nur eine Soziabilität und eine Befähigung zum Spracherwerb angelegt sein, sondern mit diesen auch so etwas wie ein psychosomatischer Drang, sich verständlich zu machen und zu verstehen. Dass {wir} symbolisierende Wesen sind, wie Cassirer es als erster systematisch herausarbeitete, erfordert auch, dass diese Symbolisierungstätigkeit wie ein Zwang in {uns} wütet und aus {uns} herausdringt; es erfordert auch, dass diese Tätigkeit orektisch und affektiv so stark besetzt ist, dass sie den kleinen Menschen – *infans* – aus seinem Schweigen herauszulocken vermag, damit er die titanische Aufgabe des Sprechen-Lernens und des tatsächlichen Sprechens auf sich zu nehmen wagt. Es bedarf der affektiven Besetzung, ja des Begehrens, das den erwach-

senen Menschen in jeder kommunikativen Situation immer von neuem aus seinem Schweigen herausdrängt.

Das immer von neuem vollzogene Heraustreten aus dem Schweigen zeigt, dass das Zur-Sprache-Kommen alles andere als eine Selbstverständlichkeit ist, die sich im Register der Kommunikation erschöpfend erhellen ließe. Und wenn der Zwang in unserer Rede vom Denken und Tun, vom Sein und Lassen eine große Rolle spielt, dann wohl auch, weil sich in diesem schwierigen Prozess des Zur-Sprache-Kommens der Zwang als ein wahrnehmbarer Drang konstituiert, der nicht nur von außen kommt.[38]

Der Zwang zu denken, der Zwang zu reden, oder gar Zwangsgedanken, also Gedanken, die sich aufdrängen, die den betroffenen Menschen nichts anderes mehr denken und tun lassen und in denen er sich mit im Kreis dreht, lassen erahnen, welche Macht das Denken über {uns} hat. Aber sie zeigen ebenso, welche affektive Kraft das Denken zu entwickeln vermag, oder besser formuliert, mit welcher affektiven, ja wirklichkeitsverändernden Kraft es sich zu verbinden vermag.

Zwangsgedanken und erst recht Zwangsideen, die im Kollektiv zu zentralen Bedeutungen geworden sind bzw. erhoben wurden (niemand weiß, durch wen und warum genau), können zum Beispiel in Funktion eines Zusammenhalts des gesellschaftlichen Imaginären gesehen werden. Ziel einer solchen Funktion könnte es sein, alles Störende, Widersprüchliche, alles, was Unlust hervorrufen könnte, jeden anflutenden Affekt, der mit einem unvorhersehbaren Einfall, einer neuen Bedeutung einhergehen könnte, abzuwehren, d. h. außerhalb des aktiven und bewussten Denk- und Vorstellungsfeldes zu halten.

Der kollektive Denkresonanzraum ist somit abgesichert wie ein Territorialstaat gegen Eindringlinge, d. h. falsche Vorstellungen und damit verbundene verpönte Wünsche und Affekte; gegen Veränderung. Zwangsideen und starre Ideologien identitärer Abgeschlossenheit, die keine Konkurrenz dulden, treten personifiziert oder verkörpert in Erscheinung, gleichsam konkretistisch. Sie haben eine vordergründig beruhigende Wirkung, wenn sie als Wächter über die Ataraxia der gedanklichen Gleichschaltung, der Wiederholung des Immergleichen fungieren. Ihr Pendant ist der Kontrollzwang, der sich auf Regimeebene mit Wächterstaaten und auf zivilgesellschaftlich-institutioneller Ebene mit Foucaults Dispositiven der Überwachung trifft. Dagegen sind Freiheiten gegen Denkzwänge, freie Rede und erst recht die Praxis des freien Assoziie-

38 Der Mutismus ist eine Form des Schweigens, in der dieser unbewusste Glaube an den bloßen Zwang von außen noch weitgehend ungebrochen ist; es ist das Gefangen-Sein im *double bind* von Sprechzwang und Redeverbot. Das Symptom, die Unfähigkeit/Weigerung zu sprechen, drückt sich klar aus und löst sich dann auf, wenn lange genug eine (zumindest teilweise therapeutische) Situation erlebt wird, in der freimütig gesprochen werden kann, ja soll, aber nicht muss.

rens permanente Gefahren für die auf mehreren Ebenen erzwungene Gleichmütigkeit.

Wenn nun das Heraustreten aus dem Schweigen, wenn schon nicht als erzwungen, so doch als einem Drang folgend betrachtet werden kann, so ist umgekehrt das Zur-Sprache-Kommen, aber auch das Sprechen-Können als solches, immer auch mit einer Befreiung verbunden. Die bei Homer oftmals wiederkehrende Metapher, „Welche Worte passieren den Zaun Deiner Zähne?!", die in Form einer Ermahnung ausgesprochen wird, zeugt bereits vom Sprechen als einem mit Gezügeltheit, Zensur, Zwang einhergehenden Agieren.

So wie die Befreiung des Sprechens und der Sprecher_in aus dem präkommunikativen Schweigen durch die *parrhesia*, das Sagen-was-ist, ein aktives, die Angst vor der Zensur oder der Strafe überwindendes Aussprechen ist, das man zuweilen als Drang, es sagen zu müssen (*à nos risques et périls*), ausagiert, so erleiden alle irgendwann auch das Denken anderer, die über sie bestimmen wollen. Das gilt auch dann noch, wenn man es aktiv in einer geistigen Geste der Aneignung nachvollzieht. Der Akt des Verstehens oder seine Verweigerung im durch Verwirrung gekennzeichneten Unverständnis liegt jeder Frage nach der Annahme oder dem Verwerfen von Gedanken, von Einsichten bzw. Sichtweisen zumindest begrifflich zugrunde. In diesem Sinn ist er bereits ein Schritt in Richtung Deliberatio, ein Verstehen-Wollen, das sich gegen das Nicht-wahrhaben-Wollen abzusetzen vermag.

Und doch schlagen {wir} oftmals den Weg der Fügung, der Unterwerfung unter scheinbar zwingende Gedanken oder Gründe ein, ohne sie noch recht verstanden zu haben. Es bedarf dann einer noch größeren Überwindung, sich wieder auf den Weg der kritischen Überprüfung und des tieferen Verständnisses zu begeben, und dieser Überwindung bedarf es nicht nur aufgrund der in Kants Text über Aufklärung nicht leicht zu entschlüsselnden „Bequemlichkeit"; sie hat, so wie die Schwierigkeit der atopischen Aussage (*atopos* gr. für seltsam, „jenseits"), etwas mit Angst und zuweilen mit Beschämung zu tun.[39] Platon versetzt Sokrates mehrfach in die Lage, sich für das, was er vorbringen wird, zu schämen (*Phaidros*) oder auch, sich davor zu fürchten, ausgelacht zu werden (*Politeia*, V. Buch).

Philosophie als Praxis im Erscheinungsraum zwischen Agieren und Handeln

Wie bereits erwähnt hat Arendt in ihrem Buch *Vita activa* das Handeln als wesentlich politischen Akt im „Erscheinungsraum" des Sprechens und der Deliberatio angesiedelt. Aufgrund ihrer relativ strikten Einteilung zwischen *bios politikos* und *bios praktikos* war es ihr offenbar kein Anliegen, die Philoso-

39 I. Kant, *Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?"*, in: Kants Gesammelte Werke. Akademie-Textausgabe. Band VIII, Berlin 1968, S. 33–42.

phie als einen solchen Erscheinungsraum zu analysieren, sie hat es nicht einmal für nötig gehalten, sich selbst in diesem Erscheinungsraum anzusiedeln, hat sie sich doch explizit dagegen verwehrt, sich als Philosoph (*nota bene*) zu bezeichnen oder bezeichnet zu werden. Es war Flasch, der mit seinem Buch *Kampfplätze der Philosophie* den Versuch dazu unternommen hat, und zwar für den Zeitraum, den er dezidiert nicht „das Mittelalter" genannt haben möchte.[40] Und ganz zu Beginn der Philosophiegeschichte steht Platons bereits erwähnter Dialog *Kratylos*, in dem die Kampfplätze der Philosophie explizit mit der *stasis*, dem Bürgerkrieg in Verbindung gebracht werden.

Das mag daran liegen, dass auch in der bis zu Feuerbach, Nietzsche und Marx von der Theologie überschatteten Philosophie das Dogma der Einhelligkeit, der zwingend/erzwungenen oder freiwillig-konsensuellen Einmütigkeit dieses Eingottglaubens *sui generis* alle Grundannahmen über Differenzen, Pluralität, Abweichungen im Ideellen, Noetischen noch viel ausschließlicher beherrschte als bei Platon und Aristoteles, deren skeptische, pluralistische, ja häretisch-diskutierenden Elemente dadurch weitgehend unterdrückt wurden. Durch das entsprechende Dogma wurden diese „Häresien" und die um die Deutungshoheit ausgebrochenen Kämpfe verdeckt, ja verleugnet und gegenüber dem scholastischen Zwang des Syllogismus oder der Wahrheit als unwichtig betrachtet.[41]

Wenn die Wahrheit als *Eine* geglaubt wird, die als sich selbst Gleiche allem Unterschiedenen zugrunde liege, dann wird sie sich auch dementsprechend manifestieren und durchsetzen; die Kämpfe um die Vorherrschaft von Auffassungen erscheinen dann als kontingentes Beiwerk weltlicher Beschränktheit der Einzelnen und der Zeit, in der sie denken und diese göttliche, absolute, „jenseitige" Wahrheit je spezifisch in Erscheinung treten lassen.

Die Wahrheit wird erst nach der Ablösung der Vernunft und der Philosophie von der Theologie zunehmend als eine Grenzbewegung zwischen Illusion und Enttäuschung, zwischen Realitäts-, Möglichkeits- und Wirklichkeitssinn einerseits, Wunschpsychose im Zeichen des Un-/Lustprinzips andererseits begreifbar. Und aus dieser stets auch konflikthaften Bewegung erscheinen die Kämpfe heute, im Zeitalter der modernen Säkularisierung oder postmodernen Anti/aufklärung, als widerstreitendes Agieren um ein Jota oder um des Kai-

40 K. Flasch, *Kampfplätze der Philosophie*, Frankfurt/M. 2008.

41 Derridas 130-seitige Antwort auf Searles unflätige Kränkungen in seiner Replik auf dessen kritischen Austin-Kommentar ist ein Glanzstück, stilistisch, philosophisch, rhetorisch und psychoanalytisch. Manche fragten sich allerdings, ob sich hier nicht zwei ein narzisstisches Scheingefecht liefern, zumal Derrida das immer wieder ironisch anklingen lässt, um es in übertriebener Weise zu wiederholen. Dieser vordergründig männerbündische Zug philosophischer Debatten schließt nicht aus, dass sich an ihm mittlerweile nicht nur Männer gerne beteiligen. J. Derrida, *Limited Inc.*, Paris 1990.

sers sprichwörtlichen Bart. In ihrer akribischen Überzogenheit wirken diese Kämpfe, ja Wortgefechte oftmals lächerlich[42], pathetisch, aber eben dadurch auch relevant, jedenfalls interessant für das bessere historische Verständnis philosophischer Theorien und Debatten.

Heute erscheint das, wofür sich vor Jahrhunderten Menschen bekriegt haben, als irrelevant, manche Frage als surreal, die Frage etwa, ob es sich bei Gott, Jesus Christus und dem Heiligen Geist um eine Person oder um drei Personen handelt. Nun könnte daraus der Schluss gezogen werden, dass es sich bei solchen Fragen nur um ausgewählte Anlässe handelt, einen Krieg vom Zaun zu brechen bzw. eine Spaltung zu vollziehen, die ohnehin vollzogen worden wäre. Doch bei näherem Hinblicken ist der Konflikt auf der affektiven, auf der effektiv kriegerischen wie auch auf der symbolischen Ebene durch die ihn auslösende Frage strukturiert und zumindest die Auswahl genau dieser ideologisch-theologischen Frage im genannten Fall (und nicht einer anderen, z. B. den Kult betreffenden Frage) ist relevant für die möglichst genaue Beschreibung des Konflikts, ob aus institutionengeschichtlicher, aus psychoanalytischer oder aus theologischer Perspektive.

Was dem Umkreis der anerkennbaren Wahrheit nicht angehören soll, was epistemologisch als falsch erwiesen und somit „solide“ und „rigoros“ aus dem Reich wissenschaftstheoretischer und philosophiewissenschaftlicher Anerkennung ausgegrenzt wird, hat stets etwas mit den Illusionen zu tun, die sich eine Tradition über ihre eigene, mit dem gegnerischen Lager verstrickte Geschichte macht. Die Verweigerung der epistemischen Anerkennung ist immer schon das Ergebnis eines Agierens auf der Ebene der unbewussten und gegen die Bewusstwerdung abgeschotteten Grundannahmen, welche ein Lager als solches konstituieren, auch und gerade in der Philosophiegeschichte. Unrecht hat in der Philosophie (und nicht nur dort) immer der (selten die) andere; schlechte Philosophie oder keine Philosophie betreibt immer nur das andere Lager. Auch noch im Postulat des Widerstreits (*le différend*) als unumgängliches Prinzip des Denkens und Philosophierens wird der „andere“, in diesem Fall derjenige, der den Konsens zur allmächtigen Vernunftidee erhebt, angegriffen, wenn auch nicht ausgegrenzt.

Der Schulenstreit, der heute sogar als Ausschlussgrund von Gutachter_innen fungiert, wird nicht zuerst am Inhalt der gegen ein zur Finanzierung beantragtes Forschungsprojekt vorgebrachten Argumente abgelesen, sondern vornehmlich an den affektiven Anzeichen der Abwehr, an den Lapsi des Gutachtens, am Agieren der Gutachter_innen, denen nur selten eine lückenlose

42 Für eine psychoanalytisch-philosophiehistorische Analyse des Trinitätsstreits sowie der Kriege, die darin um das *iota* in der Beziehung zwischen den Dreien (Gottvater, Sohn, Heiliger Geist) geführt wurden und die zur Spaltung des Christentums führten, siehe Th. Reik, *Dogma und Zwangsidee.*

Vortäuschung rein argumentativer Rationalität gegen das betreffende Projekt gelingt. Die meisten verraten sich bereits durch die Naivität, mit der sie ihre Glaubenssätze als Argumente vorbringen, sie agieren also gerade heraus und erleichtern somit die Aufgabe, sie als Gutachter_innen unter Rekurs auf den Schulenstreit zurückzuweisen. So brachte ein anonymer Gutachter gegen einen Projektantrag unumwunden vor, dass es nicht statthaft sei, Merleau-Ponty als Primärquelle zu behandeln, das sei und bleibe nun einmal Husserl.

Ich führe dieses Beispiel an, um das religiöse Erbe der akademischen Philosophie und vieler Student_innen, die Gefolgschaftsmentalität anzusprechen, die viele philosophische „Schulen" oder Richtungen bis heute im antiaufklärerischen Gestus grundsätzlich wie Sekten auf der Suche nach ewigem Heil in Gott agieren lässt. Es ist dies eine Mentalität oder psychische und geistige Haltung, die das philosophische Agieren im Zeichen der Grundannahme der Abhängigkeit kennzeichnet und es als ein der Heteronomie im Denken Unterworfenes ausmacht. Sie ist die Kehrseite der Kritik (von gr. *krinein*, unterscheiden), die spätestens seit Kant das eigentlich philosophische Handwerk ausmacht. Solange dies nicht hinreichend diskutiert und anerkannt wird, auch didaktisch und forschungspolitisch, wird Denken als freies Agieren und Handeln, d. h. als kritisches, sich immer wieder in Frage stellendes Bilden und Verfolgen kohärenter Gedankengänge, unterminiert und gehemmt.

Sekten agieren so, dass sie anders Denkende und Glaubende nicht dulden oder schlichtweg ignorieren, solange es geht, und sie zwingen ihre Mitglieder, die für dieses Setting empfänglich sind, dazu, so zu denken wie der_die Sektenführer_in. Wenn Ignorieren nicht möglich ist und Waffen zur Verfügung stehen, bekämpfen sie einander in der Annahme, dass der andere erst Ruhe gibt, wenn er von der Bildfläche verschwunden ist. Die psychotische Struktur der Sekte ist analog zu jener in totalitären Regimen und in bestimmten Formen der Denkabhängigkeitspsychose[43]: Sie alle haben genau diese Verunmöglichung eigenen Denkens, Vorstellens und Empfindens des Kindes, der Schüler_innen, der Gefolgsleute und Untertanen gemein.

Die *Verfechtung* der ausschließlichen Wahrheit wird allerdings im Feld der „Wissenschaftsphilosophie", dem gerade vorherrschenden Metadiskurs mit religiös-fanatischen Zügen, nicht mehr so offen inszeniert; stattdessen wird für den Methoden- bzw. Methodologienstreit rhetorisch und forschungspolitisch aufgerüstet. Derartige Gruppierungen, denen es um die Vorherrschaft nicht nur im akademischen Feld der Philosophie geht, werden ausschließen, weil und solange sie in Zwängen und aus Zwängen heraus sich am Leben erhalten,

43 Ich nenne so das Phänomen, das mir in der klinischen Praxis, aber auch an der Universität immer wieder begegnet und das Piera Aulagnier in bestimmten Psychosen beschreibt, ohne es als solches zu benennen: *La violence de l'interprétation*.

seltener wohl, wenn sie im Sinne der Freiheit der philosophischen Infragestellung und um dieser Freiheit willen arbeiten.

Das diesbezügliche Strukturniveau philosophischen Agierens lässt sich unschwer an den Methoden selbst erkennen und an der Beziehung zu deren Genese. Doch da die Angehörigen von philosophischen Gruppierungen vielfältig sind und der identitäre Zwang nicht uneingeschränkt herrscht, gibt es stets Vermischungen der Schulen, Migrationen zwischen ihnen, Zonen der Pluralität im *metaxy*, dem Zwischendrin, sowie der kreativen Widersprüche, geistigen Anregungen und Inspirationen (ein Unwort für die Herr_innen der Debattenhoheit). Genau darauf will Platon/Sokrates im *Kratylos* hinaus.

Die philosophische Debatte kann als eine Art kultivierte Sublimierung der kriegerischen Auseinandersetzung um religiöse Dogmen gesehen werden. Sie ist ein zivilisierteres, also stärker im Zeichen der Affektkontrolle stehendes Ins-Feld-Führen von Ideen, Philosophemen oder Ideologemen zum Zwecke der Rechthaberei und der – meist männlichen – Diskurshegemonie, und sie hat ihren Zenit eigentlich schon überschritten. Rückschläge und Regressionen sind allerdings nicht auszuschließen.

3 Deliberatives Handeln

Wenn Handeln intendiertes, durchdachtes, zielgerichtetes und schließlich vollzogenes Tun ist, dann auch, insofern es sich vom Agieren als einem unbewussten oder nicht bewussten Nicht-Handeln absetzt. An der Schnittstelle dieser begrifflichen Differenzierung siedelt sich das an, was auf der Ebene des Unbewussten zuweilen auch als zielgerichtetes Handeln erscheint, ohne dem ausführenden Subjekt als solches bewusst zu sein. So haben {wir} es im Falle der Zwangshandlung mit einem unbewussten „Handeln" zu tun und nicht nur mit unspezifisch nicht gewusstem Agieren. Die handelnde Instanz ist – um mit Freud zu sprechen – aber nicht das Ich, sondern das Es (oder der Leib, das Ego bzw. das *je* im Unterschied zum reflektierten *moi* etc.).

Die Geschichte der Philosophie ist voll von Exkursen zu dem innerhalb Aristotelischer Begriffslogik analysierten und wieder zusammengesetzten Handlungsbegriff, der auf der bewussten Deliberatio beruht. Diese Begriffslogik ist einerseits jene ontologische der *causae* (*hylê* als Material-, *eidos* als Form-, *energeia* als Wirk- und *telos* als Zweckursache), andererseits jene – mehr physikalische – des Spannungsfeldes von *dynamis* (Möglichkeit), *energeia* (Verwirklichungskraft) und *entelecheia* (Vollzug oder ins Ziel setzende Verwirklichung), das Aristoteles auch in seiner Abhandlung *Über die Seele* anwendet. Dazu kommt die für das hier bearbeitete Begriffsfeld von Agieren und Handeln relevante *trias* von *orexis* (Streben, Volition), *pathos* (Affekt) und *phantasia/dianoia* (Einbildungskraft/Überlegung). Die Theorien innerhalb des aristotelisch-kausalontologischen Rahmens geben allerdings relativ wenig Aufschluss über das Verhältnis, in welchem das durchdachte Handeln zum unbewussten Agieren steht, und wie es aus diesem je spezifisch hervorzugehen vermag.[1]

Indem ich die an Hegel'schen Kategorien angelehnten Kategorien des Ansich, Für-sich, Für-andere verwende, nehme ich die *Perspektive* in den Blick, welche die blinden Flecken, die Unbewusstheit und die Frage nach der Abspaltung in den vier Phasen des Vollzugs bzw. im Handlungsprozess expliziter zu

1 Ohne diesen semantischen Raum so zu benennen, untersuchen ihn vor allem Aristoteles und Spinoza in ihrer Ethik, wobei Spinoza genauer auf die Leib-Seele-Problematik eingeht, die bei Aristoteles expliziter in *Über die Seele* ausgeführt wird, wo es allerdings weniger um das Handeln geht als in der *Ethik* oder in der *Politik*. Der Komplexität des Praxisbegriffs wird Aristoteles an der Schnittstelle von Ethik, Politik und Poetik gerecht, indem er seine eigenen Ordnungs- und Klassifikationsbegriffe durcheinander bringt, ja indem er die Differenzierung zwischen *bios praktikos* und *bios theoretikos* immer wieder implizit unterminiert. Siehe die Ausführungen in Kapitel 5 zur politischen und praxisphilosophischen Relevanz der Poetik und zum darin entwickelten Begriffskomplex *dran/drama*. Für die politischen Betrachtungen in der *Politik* und der *Verfassung der Athener* siehe Kapitel 7.

behandeln erlaubt. Die Begriffe des Denk- und Handlungsresonanzraums als in Phasen des Vollzugs differenzierte Zeiträume erlauben des Weiteren eine genauere Analyse des Übergangs vom Modus des Agierens in jenen des Handelns und umgekehrt. Es ist hierbei keine Analyse von Fall zu Fall intendiert, vielmehr geht es vorerst um die begriffslogischen Implikationen des Verhältnisses zwischen Agieren und Handeln für den Handlungsbegriff und um die Skizzierung etwas systematischerer Differenzierungen, um dieses Verhältnis und damit die Bedingungen der Möglichkeit von deliberativem Handeln weiter erhellen zu können.

Die im ersten Kapitel angesprochene Deliberatio über das Agieren wird im Folgenden weitergeführt in den Bereich des expliziten Handelns, insofern dieses stets aufgespannt ist zwischen der Einheit und der Pluralität kompetenter Instanzen, Subjekte oder Personen (je nach Sphäre, in der es vollzogen wird). Deliberatives Handeln bedarf einer zur Deliberatio versammelten Kollektivität. Die Illusion der Einhelligkeit spielt für deren Konstituierung eine ebenso fatale Rolle wie die Illusion der Wahrheit und Klarheit über die Motive des Tuns in Bezug auf die Aletheia des Handelns. Ich werde darauf genauer in Abschnitt c eingehen.

Das Handeln wird immer wieder unterbunden, unterbrochen, ausgesetzt im Sinne der *epochê*, und zwar nicht nur durch äußere Zwänge und innere Triebe, die ausagiert werden, sondern durch das Aussetzen von Tun und Handeln. Die Frage der Abstinenz wirft sich auf und es gilt zu unterscheiden, ob es dabei um eine sinnvolle praktische *epochê* gegen die Hypertrophie der Entscheidungen geht oder um ein Prinzip nihilistischen Agierens, dem Handeln mit all den damit verbundenen Implikationen als solches zuwider ist.

Der Kairos als Gelegenheit, die es zu ergreifen gilt, ist für diese Differenzierung entscheidend. Wenn gehandelt wird, dann weil dieser Begriff für Menschen sinnvoll ist. Handeln ist Ermächtigung zu etwas und als solche begründet es die positive Freiheit, etwas zu tun oder zu lassen, zu verändern, zu gestalten, zu zerstören (Veränderung ist immer auch Zerstörung von alten Formen durch die Hervorbringung von neuen).

Handeln ist als Ermächtigung immer in bestimmte Regime eingebettet, durch die Machtausübung geregelt, organisiert wird. Diese Regime des Handelns sind auch in Termini der Kompetenz zu begreifen. Kompetenzen sind Fähigkeiten, aber auch Zuständigkeiten, also Befugnisse, Macht auszuüben. Als solche sind sie immer schon innerhalb eines gesellschaftlich-politischen Handlungsimaginären angesiedelt, das alle Agierens- und Handlungsformen prägt. Komplexitätsreduktion durch Kompetenzregelung hat immer einen bürokratischen und damit tendenziell totalitären Charakter, zu dem die Handelnden in einem ambivalenten Verhältnis stehen: Einerseits widerstreben sie mit ihrem Handeln der bürokratischen Dynamik totaler Verfügung, andererseits fügen sie sich nur allzu leicht dem automatisierten Kontrollzwang, der die Last

der Verantwortung einzudämmen und die Zeit der Deliberatio einzusparen verspricht. Der Preis ist allerdings das Handeln selbst, preisgegeben werden Freiheit und die sie garantierende Demokratie, in der *de jure* der gesamte politische Demos kompetent ist, also alle Zurechnungsfähigen, die ihn zusammensetzen. Sie alle haben in der einen oder anderen Weise Handlungskompetenz. Ich werde dies in Kapitel 7 ausführen, wo es darum geht, dass die Demokratie das Regime ist, in dem den Menschen das Handeln explizit zugemutet wird. Wenn dagegen die Repräsentation und Delegierung der Macht zur Regel ihrer Ausübung wird, haben {wir} es bestenfalls mit einer Demokratie im bloß metaphorischen Sinn oder mit einer Pseudodemokratie zu tun.

Regime sind immer auch Regime der Zeit und so nimmt es nicht wunder, dass Handeln je spezifische Zeiträume eröffnet und sich gibt; inmitten dieser spezifischen Handlungszeiträume findet sich der Kairos, die Gelegenheit, aber auch „die Zeit, in der nicht viel Zeit ist“ (Hippokrates). Wer über die Zeit, insbesondere über den Kairos verfügt, vermag diejenigen zu beherrschen, denen die Zeit genommen wird. Herrschaft ist immer auch mit der Verfügung über die Zeit der Beherrschten verbunden; wer dagegen über seine Zeit verfügt, ist in genuiner Weise autonom, ganz im Gegensatz zum/zur Fließbandarbeiter_in, der_die zumindest in ihrem körperlichen Tun der Zeit und dem Takt der Maschine unterworfen ist.

Handeln braucht Zeit und handelnd nehmen Menschen sich diese für die Deliberatio erforderliche Zeit. Deshalb ist die Zeit des – zumal kreativen – Handelns eine, die der kapitalistischen Produktionsweise entgegensteht, auf die sie aber zugleich angewiesen ist. Die politische Weigerung seitens der herrschenden Eliten, der massiven Produktivitätssteigerung und dem Ersetzen vieler Arbeiten durch Roboter und Rechner eine entsprechende Verringerung der Arbeitszeit und ein Grundeinkommen folgen zu lassen, hat nichts mit ökonomischen Sachzwängen als vielmehr mit der dem Industriekapitalismus immanenten Verfügungsgewalt durch die Zeit und über die Zeit der Menschen zu tun. Statt dem Trott zu folgen und ihre am heiligen Arbeitsmarkt schwer erkämpfte und oftmals entfremdende Arbeit wie gewohnt zu verrichten, könnten die Menschen auf die Idee kommen, zu handeln und ihre Freiheit lebenswert zu gestalten, das heißt, ihr Leben in Freiheit zu gestalten.

Die Zeit des Ausagierens ist eine andere, je nach Affekt und Art des Agierens spezifische, aber keinesfalls eine vom Kairos, der Vorsicht, Umsicht und Rücksicht, dem Probehandeln und Nachdenken bestimmte wie die Zeit des Handelns. Vielfältig aber sind die Verbindungen zwischen der Zeit des Handelns und den Zeiten, in denen agiert wird und die durch das Agieren geprägt sind.

a Chiasma des Ir/rationalen

Das im Folgenden behandelte Chiasma ist als Spannungsfeld mehrerer begrifflicher Überkreuzungen zu denken: zwischen frei Agieren und Handlungszwang; zwischen der Freiheit zu handeln und dem Zwang zu agieren sowie zwischen vernünftigem, obschon „blindem" Tun und irrationalem, obschon deliberativ-intentionalem Handeln.

Vernünftiges Handeln und irrationales Agieren, so lautet die Zuordnung gemeinhin: Im Agieren handeln {wir} nicht, denn {wir} wissen nicht was {wir} tun. Die darin implizierte Annahme: {Wir} agieren irrational, unberechenbar, geradezu gefährlich. Das nicht Berechenbare, nicht Bewusste und nicht Wißbare, das aus {uns} heraus sich ohne unser Wissen zuträgt, spottet jeder Vernunft, entzieht sich ihren guten Gründen und Begründbarkeiten. Und doch: Bereits Aristoteles und vor allem Machiavelli rechnen damit. Die Unwägbarkeiten, das Unergründliche in {uns} und außer {uns}, verhelfen einer Aktion oft überhaupt erst zum Auftakt, ja zu einem Sinn. Doch diese umgekehrte Zuordnung, vernünftiges blindes Tun und irrationales Handeln wird tendenziell ausgeblendet, sie kränkt die egoistische Vernunft, das planende Ego der Bewusstheit und den Willen der Gemeinschaft, die sich stets Mühe geben, alles genau zu berechnen, vorherzusehen, abzusehen, unter Kontrolle zu halten gegen das stets drohende Gefühl der Ohnmacht. In dieser Perspektive erscheint das Ziel vor allem deshalb so wichtig, weil es als bekannt gesetzt wird und als Erreichbares eine Vollendung verspricht, auch wenn es längst seinen Sinn verloren haben mag.

Die Zielsetzung ist durchaus ein Glaube, kein Wissen ob der Verwirklichbarkeit, denn die Fehlleistungen wirken bereits in die Formulierung und Setzung des Ziels als eines für die Subjekte sinnvollen ein. Die Illusionen, die {wir} {uns} über unsere Ziele machen, wollen sich in der Erreichung dieser Ziele mit verwirklichen. Und so nimmt es nicht wunder, dass {wir} die Fehlleistung, die {uns} in der Umsetzung der intendierten Handlungen vom Weg abbringt, ungern, auch wenn es sich aufdrängt, als die entscheidende Wende anerkennen, die eine ansonsten völlig fehlgeleitete Handlungsweise – zum Glück – nicht genommen hat, gleichsam „hinter unserem Rücken". Die Geschichtsphilosophie von Hegel und Marx berücksichtigt diese Wendungen zwar, aber beide belassen es bei dieser Redewendung gleichsam *en passant*; zentral bleibt die Illusion der vernunftmäßigen Wirklichkeit, der gesetzmäßigen Historie, materiell wie kulturell, der weitgehenden Planbarkeit von Zukunft.

Anders in der griechischen Antike, in der das konflikthafte Aufgespanntsein zwischen Schicksal und (wenn auch kleinem) Handlungsspielraum sowohl in der Literatur als auch im Theater und in der Philosophie permanent behandelt wird. In der frühen Moderne ist es vor allem Machiavelli, der zuerst ein Mann der Praxis, ein Diplomat und Politiker war, bevor er – gezwungener-

maßen – zu einem Theoretiker wurde, der sich in Anlehnung an antike Autoren dem Handeln widmete. Er hat sich dabei auch mit der Unbestimmtheit in der Figur der Fortuna auseinandergesetzt, am dezidiertesten in seinem Buch *Il Principe*. Die römische Fortuna greift die griechische *tychê* auf, und Machiavelli lässt sie auf der Bühne des politischen Handelns eine zentrale Rolle spielen, indem er ihr massiven Einfluss auf den Verlauf der Geschichte zuspricht, ohne sie im Heidegger'schen Sinn als Geschick zu verklären.

Es ist kein Zufall, dass auch Machiavelli im Metaphorischen, vor allem im geschlechtermetaphorischen An-denken an diese Dimension blieb und wenig Philosophisches dazu entwickelte. Denn die Unbestimmtheit, und das ist bei Freud nicht anders, wird mit der Dunkelheit assoziiert, der Weiblichkeit sogar oder dem afrikanischen Kontinent, wobei es allen klassischen Autoren um ein viriles, beherrschendes Handeln im Zeichen der *virtu/andreia*, d.h. Mannhaftigkeit und Mut, geht. Mit der Macht der Entschlossenheit müsse man ihr, der Fortuna wie auch dem Weib (oder den afrikanischen Sklaven), begegnen.

Wenn heute, in postfreudianischer Zeit, die politikphilosophischen und -soziologischen Zugangsweisen und Haltungen betrachtet werden, so erscheint die Unbestimmbarkeit, das unbewusste Agieren der Kollektive (oder im Kollektiv) unter Zuhilfenahme psychoanalytischer, vor allem gruppen(psycho)analytischer Erfahrungen, Kategorien und Begriffe neuen Einschätzungen ausgesetzt. Konflikte werden weniger bellizistisch denn therapeutisch betrachtet, das heißt, dass nicht der Krieg mit Unterwerfung und Diktat als Ausgang am Horizont zu stehen scheint, sondern der Konflikt mit (Kompromiss-)Lösungen ist paradigmatisch für das Handeln geworden. Doch es fehlen die systematischen Versuche, das Agieren als heterogenen Logiken gemäßes Tun auf politischer Ebene zu begreifen, Logiken, welche – jedenfalls nachträglich betrachtet und analysiert – das Tun oftmals politisch klüger zu bestimmen scheinen, als es die Wachbewusstseinslogik intentionalen, strategischen bzw. zielgerichteten Handelns tut.

Bestimmung und Unbestimmbarkeit oder Agieren im Zeichen der Magmalogik

Aus einer ontologischen Perspektive macht es wenig Sinn, weiter das Begriffspaar Determinismus vs. Kontingenz zu bemühen, vielmehr geht es um die Frage nach der Dialektik von Bestimmbarkeit und Unbestimmbarkeit (Kontingenz ist ontologisch gesprochen letztlich selbst innerhalb der Ordnung der Bestimmungen und der Bestimmbarkeit angesiedelt). Der bereits in Kapitel 2 eingeführte ontologische Begriff des Magma, den Castoriadis prägte, ist hier angemessener. Das impliziert erkenntnistheoretisch in Bezug auf das Begriffsfeld Agieren–Handeln, dass im Feld von Handeln *für die Handelnden* der Grad der Bestimmbarkeit größer ist als im Feld des Agierens, in dem die Unbestimmbarkeit überwiegt. Es heißt aber nicht, dass es im Feld des Agierens

nichts zu bestimmen gäbe, d. h. dass dort keine logischen bzw. strukturierten Dimensionen aufzudecken wären, die {uns} deliberatives Handeln als sinnvoll erscheinen ließen. Es gilt, die dunklen, gänzlich chaotisch erscheinenden Bereiche lange genug zu erforschen, um in ihnen etwas auszumachen, das Sinn ergibt.

Wenn {wir} eine Gruppe in einem psychoanalytischen Setting beobachten – freies Assoziieren, verbale Kommunikation, Geheimhaltung der Inhalte, die in der Gruppe besprochen werden zum Schutz der Teilnehmer_innen und für die Entfaltung der freien Assoziation –, dann lassen sich darin zum einen die im psychoanalytischen Einzelsetting zentralen Prozesse, in deren Kontext agiert wird, ausmachen: Übertragung, Widerstand, Projektion; Reinszenierung ödipaler und geschwisterlich-rivalisierender Objektbeziehungen, Triebabfuhren und Abwehrmechanismen, Lösung von pathologischen Wunsch-Affekt-Vorstellungs-Legierungen bzw. von Zerfallszwängen und Reorganisation dieser Legierungen etc.; zum anderen lassen sich auch genuin gruppenspezifische Prozesse ausmachen: die unbewussten Grundannahmen bezüglich der Gruppe, die das Agieren stark bestimmen, also Flucht–Kampf, Abhängigkeit–Autonomie; Paarung; Auflösung im Gruppenleben–Vereinzelung; Angst vor Zerfall–Integration. Dazu kommt ein weiterer Faktor: Je größer die Gruppe ist, desto deutlicher werden unbewusste soziale bzw. politische Konflikte und die damit verbundenen Affekte mobilisiert.

All diese Prozesse können nicht unübersetzt in eine Handlungstheorie einfließen, doch die Erfahrung damit und die Analyse bestimmter handlungs- und agierensrelevanter Manifestationen, der Rhythmen der Abwechslung und die Verknüpfung zwischen Grundannahmen und Phasen des Vollzugs können die Perspektive auf das Handeln maßgeblich verändern. Nämliches gilt für die Einsichten in die herkömmliche Pathologie, in die jede Gruppe unter bestimmten Bedingungen (Terror, totalitärer Zwang, Kriegsangst, religiöser Wahn, Massenarbeitslosigkeit etc.) gerät.

Wenn es für die Entwicklung der Freiheit hilfreich ist, ein offeneres, nachsichtigeres Verhältnis zum eigenen Unbewussten und zu dem der anderen zu entwickeln (gleichsam gegen die Hypertrophie eines immer zu strengen Über-Ich oder eines zu stark dissoziierten Ich und entsprechend strukturierter gesellschaftlich-politischer Instanzen), so ist es für die Autonomie jedes Kollektivs gewiss ebenso hilfreich, wenn es sich seiner möglichen oder aktuellen unbewussten Grundannahmen, Projektions- und Spaltungsmodi (das Eigene im Anderen verteufeln oder sich selbst als Gemeinschaft erniedrigen und einem Guru unterwerfen) bewusst wird. In jedem Fall wird das Handeln dadurch weniger getrieben sein. Dadurch steht es auch mehr im Zeichen einer angemessenen *mise en sens* des gerade sich vollziehenden Agierens, mit der die Deliberatio ja schon beginnt, und weniger im Zeichen der legitimierenden Rationalisierung eines Tuns, dessen unbewusste Agierensdimension weiter-

hin ausgeblendet bleibt. Diese *mise en sens* des eigenen Agierens, die mit einer autonomeren, umsichtig aufgeklärten Deliberatio einhergeht, ist sich ihrer Grenzen, aber auch ihrer möglichen Ressourcen, ihres Wurzelns im Agieren gewahr.

In einer ontologischen Perspektive auf die Grenzregion zwischen unbewusstem Agieren und deliberativem Handeln macht eine starre Unterscheidung zwischen Determinismus und Kontingenz wenig Sinn, vielmehr geht es um die unterschiedlichen Dichtegrade bzw. Un-/Bestimmbarkeitsgrade. Aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive erscheint die Unbestimmbarkeit im Bereich des unbewussten Agierens weit größer als im Bereich des Handelns, was aber nicht heißt, dass darin nichts zu bestimmen wäre (die Physiker_innen schrecken ja auch nicht bei jeder dunklen Materie oder sonst wie aus den aktuellen Theorierahmen fallenden Phänomenen so zurück wie die Bewusstseinsphilosophen vor dem Unbewussten).

Die Bestimmungen, die {wir} aufgrund psychoanalytischer Zugangsweise auch auf Gruppenphänomene anwenden können und damit weitreichender auf das semantische Feld von *agency*, beziehen sich auf Motivations-, Hemmungs-, Schöpfungsverhältnisse zwischen Imaginärem und Affektivem einerseits, zwischen sozialer bzw. kultureller Wirklichkeit und einzelnem Psyche-Soma andererseits. Die Grenzregion zwischen unbewusstem Agieren und Handeln ist jener Raum, in dem sich alle unbewussten wie auch bewussten Wünsche, Vorstellungen und Gedanken aufhalten. Für das Handeln relevant werden sie vermittels des Denkresonanzraums, aus dem das Nachdenken über das Tun und Lassen als deliberatives Handeln hervorgeht.

Nun ist das hier versuchte Ausloten der Handlungsspielräume, des Agierens als Umfeld des Handelns im eigentlichen Sinn, keine therapeutische, sondern eine praxis-, genauer eine politikphilosophische Arbeit am Begriff des Handelns, an seinen Wurzeln und an seiner semantischen Umgebung. Diese Arbeit erweist sich zugleich als eine an den Grenzen der Handlungsvernunft, also an der Entgrenzung des handlungsbezogenen Vernunftbegriffs. Doch indem sie sich der Begriffe und Beobachtungen aus der klinischen, psychoanalytischen und gruppenpsychoanalytischen Praxis bedient, entfremdet sie sich gegenüber ihrem Kontext. Das war mit der Formulierung angesprochen, dass die Begriffe nicht unübersetzt übernommen werden können. Agieren in diesem praxisphilosophischen Sinn heißt ja bereits etwas anderes als im Freud'schen Kontext, auch wenn ich das Wort zu Beginn in seiner psychoanalytischen Bedeutung in das Feld der praxisphilosophischen Handlungstheorie eingeführt habe, weil es in diesem Feld keinen das Tun betreffenden Begriff gab, der hinreichend klar auf die Dimension der „verborgenen Triebfedern", auf die Kant nur anspielte und die erst von Freud wirklich entdeckt wurde, eingegangen wäre. Es geht hier aber nur am Rande um Kants Frage: „Was sollen wir tun?" Vielmehr geht es um die Schnittstellen von Erkennen/Wollen/

Sollen. Erst wenn die Grenzen und die Umgebung als relevante, weiter bestimm- und veränderbare ausgemacht sind, erst dann kann die Frage nach der Integration der tendenziell im Verborgenen wirkenden Macht des Agierens gestellt werden, und erst danach können etwaige Prinzipien einer solchen Integration philosophisch bedacht werden.[2]

Die möglichst systematische begriffliche Auffächerung und Gliederung der Aspekte des Spannungsfeldes Agieren–Handeln bedarf also auch einer Bestimmung der Verhältnisse, in die sich Handeln und Agieren gegenseitig zu versetzen vermögen. Und hier wird der Konflikt der Logiken virulent, was neben der politischen Bearbeitung kollektiver Traumata insbesondere die Performancekunst in Szene setzt (siehe hierzu Kapitel 5). Der Konflikt der Logiken ist es auch, der eine klare Systematizität der Abhandlung unmöglich macht, will man nicht wieder die Heterogenität der Seins- und Agierensweisen schleifen und einer einheitlichen Systematik unterordnen.

Konflikte werden in den unterschiedlichen Zugangsweisen einerseits als effektiv, real und zugleich als konstruierte analysiert bzw. dekonstruiert. Gerade bei ins Extreme gesteigerten Konflikten ist dies relevant. Sie werden als für sich und für die Situation nicht notwendige, ja nicht einmal als angemessene aufgezeigt, die aber – weil nicht einsehbaren Triebfedern und Interessen geschuldete Prozesse – von einer Gruppe als notwendig und unausweichlich diskursiviert, geglaubt, damit zunehmend auch von allen anderen so erlebt und – performativ – reproduziert werden. Das Handeln wird damit zur irrationalen, die mörderische Gewalt (die sonst tabu ist) legitimierenden Tätigkeit, zum Epiphänomen eines mörderischen Agierens, das nicht zufällig dem Staat vorbehalten sein soll, der sich damit als Instrument nicht nur der herrschenden Klasse, sondern auch als Befehlshaber über die mörderischen Triebe im Menschen ausweist.[3] Dieses Agieren kann durchaus auch rationell im Sinne der gerade vorherrschenden Logik sein, jedenfalls tendiert es dazu, alle an-

---

2 Die Philosophie kommt im Feld der Politik immer nach der Praxis und der aus dieser selbst, für sie und über sie hinaus entwickelten Handlungstheorie. Wenn sie das vergisst, wird sie als „Politische Philosophie" unmäßig oder gar tyrannisch. Die Methoden dieser Integration werden auf politischer Ebene seit einiger Zeit vor allem in der Konstituierung so genannter Wahrheits- und Versöhnungskommissionen angewandt und weiter entwickelt. Eines der beeindruckendsten Beispiele lieferte Südafrikas TRC. Siehe z. B. P. Gobodo-Madikizela, „Trauma und Versöhnung – Lehren aus Südafrika", in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 42/2006, http://www.bpb.de/apuz/29479/trauma-und-versoehnung-lehren-aus-suedafrika?p=all (20. Juli 2017).

3 Diesen Aspekt des Staates extrapolieren Autonome, wenn sie ihrerseits ihre gegen Dinge und zuweilen auch gegen Menschen ausagierte Gewalt dadurch rationalisieren, dass sie das Gewaltmonopol des kapitalistischen Staates sowohl verbal als auch in ihren Gewalt mimenden oder auch ausübenden Aktionen anfechten.

deren Agierens-Modi, Grundannahmen, unbewussten und vorbewussten, am Ende sogar bewussten Wünsche, die ihm entgegenstehen, zu unterdrücken, zu assimilieren oder zu vernichten.

Die philosophische, literarische, künstlerische oder auch politische Dekonstruktion der Gewaltrationalisierungen und damit der Unausweichlichkeit, in welche die ausagierte Kriegs-, Zerstörungs- und Mordlust (bzw. deren personifizierte Triebkörperrepräsentanten) ein Kollektiv hineinzwängt und -hetzt, um sich besser entfesseln zu können, ermöglicht eine Integration abgespaltener Elemente. Gespalten wird in dieser transformierenden Verarbeitung und Sublimierung des Gewaltexzesses nicht mehr das Kollektiv, sondern die spaltende *mise en scène et en sens*, ihre Affekt- und Diskurslogik. Der Gewalt legitimierende Diskurs, der das aufgehetzte Kollektiv erfasste, wird zerlegt, die abgespaltenen Teile werden wieder in das gesellschaftliche Imaginäre und dessen Verkörperungen, in die Körper bzw. Psyche-Somata der Menschen integriert, und keineswegs nur die Therapeut_innen, Richter_innen und politisch Aktiven haben an dieser Metabolisierung teil, auch die Theoretiker_innen, die Künstler_innen, Schriftsteller_innen etc. Sie beteiligen sich daran teils handelnd, teils agierend, zuweilen gegenläufig, niemals zur Zufriedenstellung aller, aber im Gelingen des Übergangs letztlich stimmig und politisch sinnvoll.

Es wird dadurch ein neues Verhältnis zwischen Agieren und Handeln geschaffen, d. h. imaginiert (*mise en scène*) und aktiv vollzogen (*mise en acte*). Das Handeln steht dann nicht mehr im Dienst eines zwanghaft-spaltenden und letztlich mörderischen Ausagierens, das immer schon identitätslogisch verordnet und klassifiziert und in dem Handeln der kriegerischen Strategie und dem dazugehörigen Drill weicht. Vielmehr können sich beide Bereiche, Agieren und Handeln, schöpferisch ausdehnen, wenn die poietische Transformation gelingt („*l'imagination au pouvoir*, die Phantasie an die Macht" war ein Slogan von 1968), sodass eine Pluralität von Handlungs-Agierens-Kombinationen möglich wird; idealerweise so viele Kombinationen wie Individuen, ohne dass das gesellschaftliche und politische Handeln darum zerfallen müsste. Hiermit eröffnen sich neue Handlungsspielräume und die vermeintlichen Handlungszwänge verlieren ihre Macht über das jeweilige Kollektiv, sowohl über die Vorstellungs- und Handlungshorizonte der Einzelnen als auch über das gesellschaftliche Handlungsimaginäre.

b Wille: *boulêsis* zwischen *epochê* und *enkrateia*

Handeln ist die Freiheit, sich inmitten von Zwängen zu etwas zu entscheiden, eine Handlung trotz dieser Zwänge (der Determiniertheit, der Konfliktualität, des Systems) als eigene zu vollziehen. Egal, ob die für die Handlung wesentliche Deliberatio das Beraten und Entscheiden eines/einer Einzelnen oder eines Kollektivs ist, sie setzt immer ein Subjekt voraus, das diese Handlung auf sich

nimmt. Das griechische Wort für Deliberatio ist, wie bereits erwähnt, *boulêsis* und es bezeichnet zugleich den Willen, in dem sich dieses Subjekt überhaupt erst konstituiert, und zwar als ein Deliberatives. Anstatt die Handlung in einem starren Subjektbegriff begründen zu wollen, geht es also darum, das – einzelne oder kollektive – Subjekt, gegebenenfalls die Person, als durch und in der Handlung sich Konstituierende/s zu begreifen. Hier laufen Subjekte bzw. intrasubjektive Instanzen in der Deliberatio als Verhandlung, Vollzug und Verantwortung zusammen und führen über die Zwänge der gesellschaftlich-geschichtlichen und systembedingten, aber auch der umweltbedingten Verfügungs- und Vertragsgefüge hinaus.

Aristoteles setzt in seiner Schrift über die Seele die *phantasia bouleutikê* (willentliche, aber auch willensbildende, spontane Einbildungskraft) mit der *phantasia logistikê*, der berechnenden, logischen Einbildungskraft gleich bzw. in Analogie, anders die *phantasia aisthetikê*, die sinnliche Einbildungskraft, die sich auf die Welt bezieht.[4] Für die Frage nach der im Handeln aktiven spontanen Einbildungskraft kann angenommen werden, dass diese eine sowohl beratende als auch argumentierende, zuweilen rationalisierende Einbildungskraft ist, die den Logos (anstelle der realitätsbezogenen Sinne) für die Realitätsprüfung einsetzt. Der Logos steht der Deliberatio, gleichsam die Sinne kompensierend, bei. Die Freiheit des Handelns als eines von den zwingenden, unmittelbar vorhandenen Gegebenheiten abstrahierenden, planenden Tuns ist nur auf der Grundlage dieser beratenden, abschätzenden, einschätzenden, abgleichenden und abwägenden Beratung im Geiste und in der Phantasie möglich.

So wie Aristoteles schreibt, „niemals denkt die Seele ohne Phantasmen",[5] so kann gesagt werden „niemals handelt der Mensch ohne Phantasie", womit {wir} bei der Phantasie wären, die mit der *mise en sens* immer schon am Werk ist, denn der Sinn bedarf einer Szene, ebenso die Umsetzung in die Tat, wenn {wir} es mit einer deliberativen Handlung zu tun haben. Die Sinnstiftung ist in erster Linie, vor jeder sinnvollen Zielsetzung, die Absicherung gegen den Abgrund (*mise en abîme*) des Realitätsverlustes, mit dem die produktive Einbildungskraft einhergehen kann. Die Kreativität und Freiheit im Handeln erkauft sich der Mensch seit den Griechen explizit um den Preis der beratenden Abwägung; sie ist der erste Schritt der Deliberatio, auf den die Entscheidung zur Umsetzung folgt. Die Freiheit *ist* die Kreativität und zugleich ihre Halt gebende Absicherung in der und durch die Abwägung. Ohne Freiheit keine Abwägung, ohne Abwägung keine Freiheit.

Dass die Unsicherheit auf der Seite der Phantasie, ihrer Tendenz zum Transzendieren der Realität und auch zum Fabulieren, zum Lustprinzip ist, macht sie nicht nur für den *status quo* gefährlich, sondern für alle, die sich

4 *Über die Seele*, III.11

5 *Über die Seele*, III.7, 431a16–17: *oudepote aneu phantasmatos hê psychê*.

ihr, ohne den Erfordernissen der gegenständlichen Welt und dem Gesetz der Schwerkraft Beachtung zu schenken, unkritisch überantworten. Darin liegt wohl der Grund, warum sie sogar noch im Handeln hinter den abwägenden Logos zurückzutreten hat und als Element der Handlungsfreiheit verdrängt zu werden droht.

In diesem Kontext macht es Sinn, innerhalb des Handlungsbegriffs auch den Verzicht, etwas zu tun, anzusiedeln. Eine Handlung, die in Erwägung gezogen wird, kann, ja muss zuweilen unterlassen werden, vor allem, weil der richtige Moment für die gelingende Umsetzung noch nicht gekommen oder bereits verpasst ist. Ähnlich wie ein Gedanke, den man weiter denken hätte können oder wollen, fallen gelassen wird, nicht weiter gedacht, aufgeschoben wird, kann von einer tätlichen *mise en acte* abgelassen werden. Zwangshandlungen dagegen sind jene Nicht-Handlungen, die einer derartigen Freiheit entbehren, sie werden zumeist von den Ausführenden auch nicht als Handlungen erlebt, sondern als notwendig zu vollziehende Akte, *actes compulsifs* (Ich muss mich jetzt imperativ versichern, ob ich die Türe abgesperrt habe; ich muss mir schon wieder die Hände waschen, obwohl ich sie gerade gewaschen habe …).

Jede Handlung, sofern eine Handlung überhaupt als diskrete Entität dargestellt werden kann und nicht als immer schon in ein Handlungsgefüge, ein Handlungswunschensemble und seine Agierensmatrix eingewobene, jede Handlung also, die ein Ziel oder einen Ausgang hat, wird notgedrungen mit Verzicht verbunden sein, weil nicht alles gleichzeitig gemacht werden kann; weil Handeln entscheiden, aber auch abwarten können, strategisch berechnen etc. ist. In dieser ständigen Prohairesis, eine Entscheidung zu treffen, gründet Sartres Freiheitsbegriff. Im Grunde ist diese Abstinenz ein Innehalten im Handlungsverlauf, das mit der *phronêsis*, der Besonnenheit verbunden ist; doch sie betont darüber hinaus einen Aspekt, der mit dem modernistischen Fortschrittszwang für die praktische Philosophie zentral geworden ist: die *epochê* (Aussetzen, Innehalten) im Tun. Während die skeptische *epochê* sich auf die Erkenntnis bezieht und bedeutet, dass man sich einer Zustimmung zu einem Urteil in Erkenntnisfragen enthält (genauer die Zustimmung aussetzt), ist die praktische *epochê* eine, die sich auf einen Akt, eine Handlung oder eine Entscheidung bezieht. Im *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* stellt Sextus Empiricus die *epochê* in Erkenntnisangelegenheiten der Entscheidung, also der wählenden Zustimmung, in praktischen Angelegenheiten gegenüber und geht davon aus, dass {wir} im Bereich der Praxis entscheiden *müssen*, auch wenn {wir} niemals Gewissheit über die Richtigkeit der Entscheidung haben können, weder im Moment der Entscheidung noch danach, weil {wir} ja nicht wissen können, wie es wäre, wenn {wir} {uns} anders entschieden hätten. In Erkennntnisangelegenheiten müssen, ja dürfen {wir} – so die skeptische Lehre – nicht für das eine oder andere *dogma* (Meinung) entscheiden, vielmehr

würde die dogmatisierende Entscheidung für ein Urteil unter mehreren den Erkenntnisprozess stoppen und die forschende Suche beenden.

Diese Unterscheidung macht bis heute Sinn, doch zugleich sind {wir} in der Moderne mit einigen für die nachfolgenden Generationen unverantwortbaren Zerstörungstechniken konfrontiert (die insbesondere die kriegerische Vernichtung und die Zerstörung der Umwelt potenzieren).

Gegen diese Entwicklung scheint für viele im Anschluss an Melvilles Bartleby (I would prefer not to …) nur eine zum Prinzip erhobene Abstinenz zu wirken.[6] Diese als Beherrschung der Natur begonnene Entwicklung mit dem dazu gehörigen Allmachbarkeitsphantasma scheint derart aus dem Lot geraten zu sein, dass sie auch die Prinzipien des Handelns radikal zu verändern, ja in einem mörderischen Sinn zu pervertieren begonnen hat. Die Wahrnehmung der Welt des Handelns als Maschinenwelt, in der die Verfügungsgewalt nicht mehr hinterfragbar, sondern bestenfalls durch Abstinenz und Heterotopien unterbrechbar erscheint, ist eine der Konsequenzen dieser Entwicklung und ihrer paranoischen Strukturen im Modus der Spaltung zwischen Phantasmen von totaler Beherrschung und solchen von totaler Zerstörung.

Wenn die radikale Abstinenz im Sinne Bartlebys, der bei Melville daran schließlich zugrunde geht, zum Prinzip des Handelns erhoben und nicht mehr nur als eine von mehreren Phasen eines Handlungszusammenhangs betrachtet wird, dann wird das Handeln selbst ad absurdum geführt, es ist eine Pervertierung des Handelns.

Als Phase oder Teil des Handelns siedelt sich die Abstinenz im Rahmen des Chiasma zwischen Passivität und Aktivität an (insofern die Passivität, also das Gegenteil von Handeln, aktiv gewählt wird), gegen die Negativität dieser Enthaltung ersteht die Entscheidung, hier und jetzt etwas zu tun, als Ermächtigung. Die Totalisierung und die Erhebung der radikalen Abstinenz zum Prinzip des Handelns ist dagegen eine Übertragung des Skeptizismus in jenen Bereich, aus dem Sextus ihn mit guten Gründen heraushalten wollte. Im Bereich der Praxis müssen {wir} immer wieder entscheiden, ohne Gewissheit über den Ausgang, die Richtigkeit der Entscheidung haben zu können. Es ist geradezu das Wesen der Entscheidung (und der Freiheit bzw. Wahl), Möglichkeiten, die sich möglicherweise als die richtigeren erweisen werden, beiseite zu lassen und durch die Entscheidung ins Reich der Unmöglichkeit zu stürzen. Ob noch abgewartet wird, wie lange noch, bevor eine unsichere Entscheidung getroffen wird, ist ja gerade Gegenstand der Deliberatio, und das *containment* im Verbund mit dem erhellenden Be-greifen besteht genau darin, diese Spannung auszuhalten, ohne sich im zwänglichen Getriebe erschöpfen zu müssen.

---

6 Die Rezeption ist vielfältig; für eine Leseweise, welche die Abstinenz als postmodernes Prinzip betont, siehe: M. Weiß, „Müßiger Widerstand?“, in: S. Hobuß, N. Tams (Hg.), *Lassen und Tun*, Bielefeld 2014, S. 79–97.

Genau in diesem Risiko liegt das tragische Moment allen Handelns und Tuns, das die klassische Antike vor allem im Theater be- und verarbeitet. Doch in der permanenten Verdrängung des Todes durch unaufhaltsame Technikentwicklung und umfassenden Reformzwang wird dieses Moment mit der damit verbundenen Hybris ebenso verdeckt wie der atomare und technokratische Overkill. Das Burnout-Imaginäre, eine Art gesellschaftliche Institution der Erschöpfungsdepression, ist symptomatisch für diese Kultur, in der die Ohnmacht der Vielen durch die performativen Allmachtsphantasmen der Wenigen industriell, informatisch und imaginär produziert wird.

Handlungszeiträume und Kairos

Das Tun vorauszuplanen und darüber nachzudenken, ist nicht nur dem Handlungsbegriff, sondern auch dem Begreifen unserer Handlungen immanent. Die Deliberatio als mit sich und anderen zu Rate gehen ist dabei entscheidend und zielt auf etwas ab, das durch die Handlung beabsichtigt wird, das aber zugleich selbst Ziel der Handlung ist. Im Handeln geht es in erster Linie um die Deliberatio selbst, zu deren Begriff es zwar gehört, möglichst gut zu gelingen, die aber in sich selbst genug Grund findet, um immer wieder begonnen zu werden. Das deliberative Handeln genügt sich gleichsam selbst, wie die Freunde in der *Nikomachischen Ethik*, die sich in ihrem Zusammensein genügen, egal was sie miteinander tun bzw. bereden. In dieser exklusiven *philia* im *bios theoretikos* steht die Zeit still und ist für die Momente des Zusammenseins ausgesetzt. Anders beim Handeln im *bios praktikos*, das immer schon in der Zeit ist und über sie hinaus. Es ist einerseits wesentlich vom Kairos geprägt, andererseits ist es immer auch schon aufgespannt zwischen dem Davor und dem Danach der Entscheidung.

Was bedeutet es nun im Hinblick auf die Zeitlichkeit, im Spannungsverhältnis von Agieren und Handeln eine Entscheidung zu treffen? Es bedeutet, dass die Handlung sich durch die Entscheidung vom Zeitraum anderer möglicher und wirklicher Handlungen, vom zeitlichen Kontext des Agierens absetzt. Die Zeit der Entscheidung grenzt die Handlung vom sonstigen Agieren und Tun als einem andauernden ab, sie hebt sie als etwas hervor, das allen Beteiligten über diesen Moment erinnerlich ist und von ihnen getragen wird als etwas, das Zukunft schafft/e. Es entsteht durch die Entscheidung ein eigener zeitlicher Handlungsresonanzraum, den die Vorüberlegungen zu den Entscheidungen genauso konstituieren wie deren Implikationen. Dieser Resonanzraum wirkt sich seinerseits weiter auf die getroffene Entscheidung und ihre weiteren Implikationen aus, wodurch der gesamte Handlungs- und Agierensresonanzraum in immer neue Schwingungen gerät. Der Abschluss der Handlung bzw. der Abschluss durch die Entscheidung ist also nur im Hinblick auf die Entscheidung einer, im weiteren Feld des Handelns und Agierens gibt

es keinen Abschluss, es ist unbegrenzt und, wie Arendt in *Vita activa* ausführt, unabsehbar.

Mit der Entscheidung wird nun bewusst Geschehen herbeigeführt, aber es geschehen im Zuge einer Entscheidung auch Dinge, die nicht absehbar waren, die zuweilen eine Handlung und ihre Subjekte in die Lage versetzen, sie rückgängig machen zu wollen. In diesem Fall *erleiden* die Subjekte ihre eigene Handlung, obwohl sie sie aktiv herbeigeführt haben. Ich werde im Rahmen der Frage nach der Dialektik von Autonomie und Heteronomie (Teil III) auf diesen Aspekt zurückkommen. Hier ist er insofern relevant, als er das Nachdenken über Handlungen und Handeln zu erhellen vermag. Wenn Subjekte über ihre Handlungen nachdenken, dann auch, weil sie durch dieses Nachdenken die in Ohnmacht umschlagende Passivität durchbrechen. Das Denken setzt sie in ständige Beziehung zum bereits Geschehenen, und viele Gedanken im Nachdenken über irgendwie als misslungen erachtete Handlungen haben mit dem zu tun, was Freud „ungeschehen machen" nennt (siehe oben).

Auf der Ebene des Unbewussten wird dieser Wunsch unterschiedlich ausagiert. Insbesondere steht hier das zeitliche Verhältnis der Handlung zu ihrem Vorher und Nachher auf dem Spiel. Rückgängigmachen ist nur in der Phantasie möglich, aber diese phantasmatische Nachbehandlung versetzt die Handelnden in ein neues Verhältnis zur Zeit, ja zu einer bestimmten Zeitlichkeit, was vor allem im Kontext des Wiederholungszwangs relevant ist. Etwas rückgängig machen oder wiederholen zu wollen, spielt sich in nachträglichen Gedanken ab, die ihrerseits wieder Probehandlungen sind, sowohl rückwärtsgewandte als auch in die Zukunft hinein entworfene.

Dabei wirken Handeln und Agieren wieder stärker ineinander als in der konzentrierten Phase der Entscheidungsfindung im akuten Handlungsgeschehen, welches vom Handlungszwang geprägt ist. Das Nachdenken als Re-flexion, d. h. Rückwendung, ist durchsetzt mit Nachsinnen, einem frei flottierenden, kreativen Wunsch-Affekt-Vorstellungs-Fluss, der die Auswirkungen der Handlung/en und ihre Gründe auslotet und für den es im akuten Handlungsgeschehen kaum Zeit gibt. Durch die neuerliche Eröffnung des Agierens- und Handlungsresonanzraums im Nachdenken relativiert sich das Ziel oder das Resultat der Handlung, die sich dadurch in ihrer gesamten Plastizität und Zeitlichkeit in die Akteur_innen einschreibt. Eine politische Protestbewegung etwa mag ihre Ziele – zumindest teilweise – erreicht haben, im Nachhinein sind die Akteur_innen verändert, ihre Handlungen werden immer wieder abgerufen, erinnert, in der Vorstellung abgeändert, mit anderem Ausgang vorgestellt; ein Leben ohne sie ist nur noch schwer vorstellbar. Derart ereignishaftes Handeln im Kollektiv ähnelt in dieser Hinsicht der Liebe.

Der Handlungsresonanzraum, in dem Entscheidungen getroffen und immer auch schon erlitten werden, ist der Raum, der die Freiheit begründet, und zwar als begrifflich konstituierte Fähigkeit des Menschen, im weitesten und im

besten Sinn zu handeln. Die Freiheit zu handeln ist auch deshalb *de-liberatio*, weil die Menschen sich dafür die Zeit nehmen, die sie zu brauchen glauben, und nicht die Zeit, die ihnen vorgeschrieben ist (Parlamente zeigen das zuweilen, wenn sie so lange über ein im Plenum zu beschließendes Gesetz debattieren, bis alle Argumente vorgebracht wurden, und nicht, um die gegnerische Partei rhetorisch bloßzustellen). Wenn Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* die Freiheit als Autonomie bestimmt, dann weil sie ein (politischer und ethischer) Erfahrungsbegriff ist und nicht Gegenstand wissenschaftlicher oder verstandeslogischer Erkenntnis (dort strandet der Freiheitsbegriff als „Vernunftidee", wie Kant zuvor, in der *Kritik der reinen Vernunft*, luzide und nicht ohne Ironie aufgezeigt hatte). Diese nicht beweisbare, nur erst negative Freiheit, ist bloß ein praxisbegrifflicher Ausgangspunkt; der eigentliche und für das Handeln relevante Begriff der Freiheit ist aber ein positiver, insofern Autonomie Selbstbestimmung zu etwas inmitten von Bedingtheiten, aber auch von Hybris (Übermut) und Unmöglichkeiten ist; ein Grenzbegriff allemal, eine Illusion vielleicht, aber eine politisch und juristisch ebenso zentrale wie wirkmächtige Bedeutung, die Raum und Zeit neu zu ordnen vermag. Und genau darin ist Freiheit seinskonstitutiv, nicht nur eine Einbildung.

Nach/denkend handeln

„Wir alle entscheiden in den Staatsgeschäften selbst oder denken sie doch zumindest richtig durch. Wir sehen dabei nicht im Wort eine Gefahr fürs Handeln, sondern vielmehr darin, sich nicht aufgrund von Reden zuerst ein Bild zu machen, bevor man zur nötigen Tat schreitet. Denn auch darin sind wir wohl etwas Besonderes, daß wir stets sehr viel wagen und dennoch das, was wir anpacken wollen, sorgfältig erwägen, während andere ihr Unverstand verwegen und ihre Vernunft zögerlich macht. Hervorragende Entschlußkraft wird man aber mit Recht denen zusprechen, die die schrecklichen Folgen und die angenehmen Vorteile eines Handelns mit besonderer Klarheit analysieren und dann den notwendigen Risiken nicht ausweichen."[7]

Abgesehen von der erbaulichen, andro- und athenozentrischen Art und Weise, in der Thukydides die Ideale der athenischen Demokratie in der Grabrede des Perikles darstellt, ist das darin beschriebene Verhältnis zwischen *logos* (Denken, Reden, Erwägen) und Handeln doch bemerkenswert.

Perikles unterscheidet in dieser Rede zwischen einem Denken, das die Handlung nicht behindert, sondern in vernünftiger Rede zuerst abwägt, und einem, das entweder abwesend ist und in Verwegenheit führt, oder das Handeln behindert. Das Denken, das die Handlungen behindert, ist das Denken der *epochê*, des Für-und-Wider ohne Ende, in dem die Zeit vergeht, ohne dass

7 Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, II. 40.

eine Entscheidung für die *mise en acte* hervorgebracht würde. Und doch, das möchte Perikles zeigen, muss das Denken das Handeln nicht behindern, es scheint ihm sogar förderlich zu sein. Es ist eine bestimmte Haltung, aus der heraus das Handeln sich im Denken gleichsam verfängt und durch die das Denken – ohne im Handeln zu münden – es ersetzt. Während das Denken dieser Art als Agieren zur Vermeidung des Handelns einsetzt, ist das auf die Handlung ausgerichtete Denken, das auch in ihr mündet, bereits ein Probehandeln im Rahmen einer *mise en scène et en sens*.

Das endlose Hin und Her im Für und Wider dagegen ist keine Probe, weil das Handeln dadurch überhaupt verhindert wird. Schicksalsergeben lassen die darin gefangenen Subjekte in bemühter Gelassenheit den Kairos vorüberziehen. Ein solches, nur zum Schein beratschlagendes Denken und Reden ist das Agieren der Mutlosigkeit oder der Flucht aus der Verantwortlichkeit noch diesseits jeder konkret zu übernehmenden Verantwortung. Es ist zwar ein praktisches Denken, insofern es sich auf die verhinderte Handlung bezieht, doch es bezieht sich auf sie als Nicht-Handlung; es ist ein Denken, das in sich gefangen bleibt und die Handelnden dauerhaft im Nichthandeln verharren lässt.

Der Kairos führt aus diesem Dilemma, in dem die Zeit wie angehalten scheint, heraus, wenn er einmal erfasst und ergriffen werden will. Er fehlt, wie erwähnt, dem Agieren als Nicht-Handeln und zeichnet das Handeln geradezu aus, insofern er als Gelegenheit erkannt und ergriffen werden muss, und weil er als solche den Auftakt zum effektiven Handeln darstellt. Somit ist er an der ontologischen Schnittstelle zwischen Zeitlichkeit und Handlungsspielraum angesiedelt. Der Kairos ist als Auftakt Anfang, auf der Ebene der *mise en scène* des gesamten Handlungszusammenhangs aber liegt er zwischen dem Anfang (erster Entwurf) und dem Telos, das erreicht werden will. Doch diese beiden Momente fallen insofern zusammen, als der Kairos sich im Entwerfen bereits abzeichnet oder schon aufgetan hat, etwa wenn die Gelegenheit den Gedanken an die Handlung überhaupt erst aufkommen lässt. Der Kairos ist auch angesiedelt inmitten von Unübersichtlichkeit, wenn „Fortuna" blind agiert und doch genau trifft. Wie in Kapitel 1 erwähnt, hat Machiavelli die Unbestimmbarkeit, ja das Agieren, ohne es so zu benennen, in seine handlungstheoretischen Überlegungen als Allegorie einbezogen, analog zur *tychê*, dem Zufall bzw. Glücks- oder Unglücksmoment der Griechen.[8] Am wichtigsten erscheint es ihm dabei, die richtige Haltung gegenüber der Fortuna einzunehmen. Die sexistischen Konnotationen dieser Metaphorik zeigen vor allem, welchen Stellenwert die Sexualität und die in ihr und durch sie gebannte Angst vor dem Unbestimmbaren, dem Anderen in der Handlungstheorie spielen: Fortuna ist ein Weib und als solche will sie mit Entschlossenheit, ja mit Ge-

8 N. Machiavelli, *Der Fürst*, Frankfurt/M. 2006.

walt genommen, überwältigt werden. Damit ist Fortuna für Machiavelli, der aus der männlichen Perspektive spricht und die Handelnden in einer solchen vorstellt, das Andere der Handelnden (Göttin, Umstände, Schicksal). Als Gottheit verkörpert sie aber auch etwas in den Akteuren selbst, und zwar genau jenen Aspekt ihres Agierens, den {wir} als „blind" bezeichnen. Machiavellis Einsicht ist, dass Fortuna nicht *a priori* als negativ, also die Handlung zerstörend anzusehen ist, sondern als Schicksal, das {wir} im Konkreten zwar nicht zu kontrollieren oder einzuplanen vermögen, mit dem {wir} aber prinzipiell zu rechnen haben und auf das {wir} bestmöglich zu reagieren haben, damit es {uns} nicht völlig unvorbereitet, gleichsam von hinten zuschlagend niederreißt. Derartiges vermag auch der innere Widerstand der Akteur_innen, was Freud das Triebschicksal nennt oder was als unbewusste Triebdynamiken in einer Gruppe, einem Kollektiv angenommen wird, dem die Zeit und damit das Leben schicksalhaft entgleitet.

Der Kairos, die Gelegenheit, die es zu ergreifen gilt, ist der Handlungsmoment par excellence, es ist der Moment, in dem entschieden wird, ob gehandelt wird oder nicht. In ihm wird die Entscheidung virulent, die *mise en acte* setzt hier bewusst und gewollt ein, wenn sie eine gewählte und nicht eine improvisatorisch sich ereignende ist. Die Hypertrophie der Entscheidungen setzt hingegen die Zeit aus, weil in ihr die Menschen – der *epochê* nicht mächtig – den richtigen Moment nicht abzuwarten oder gar nicht erst zu erkennen vermögen. In ihr ist permanentes Entscheiden von Irrelevantem Programm. Weniger banal und im Zeichen der Dringlichkeit steht dagegen die Notfallordnung, in der es ständig um Leben und Tod geht und der Kairos permanent ergriffen werden muss: Jetzt oder nie muss operiert, das ethische Dilemma gelöst, müssen die Kinder von falschen Schritten, die Viren von weiterer Ausbreitung abgehalten werden.

Der Kairos als Moment der Entscheidung wird durch die Hypertrophie der Entscheidungen von Irrelevantem bzw. in der Notfallordnung selbst zum Dauerzustand, womit er sich in seiner christlichen Ewigkeitssemantik des erfüllten Augenblicks zu realisieren anschickt. Wer dann nicht handelt, macht sich schuldig, ja ist – psychoanalytisch gesprochen – eigentlich immer schon schuldig, wie dereinst der von der Erbsünde gebeugte Augustinische Mensch. Aus der Perspektive des Agierens stehen beide Modi – die Hypertrophie der Entscheidungen von Irrelevantem und die Notfallordnung – im Register der Abwehr neurotischer Entscheidungsangst. Diese Angst hält {uns} im unendlichen Abwägen zwischen „schon oder vielleicht doch nicht" gefangen; gegen sie wirkt diese Art von Agieren vor allem dann, wenn es lebensrettend ist oder einfach nur als gesellschaftlich sinnvoll erachtet wird.

Die als treffliche Handlung gelingende Deliberatio erfasst dagegen die seltenere Gelegenheit inmitten von Zeit, nimmt sie wahr, epistemisch und praktisch, indem sie sie erkennt und ergreift. Dagegen sind bloßes Theoretisieren

oder Zwangshandlungen nicht an die – immer schon der Situation und den Gegebenheiten Rechnung tragende – Gelegenheit gebunden: Sie kommen ständig zum Einsatz, das Theoretisieren als bloße *mise en scène et en sens* ohne wirkliche *mise en acte* oder die rituell bei jeder Gelegenheit umgesetzte *mise en scène* zwänglicher Abwehr der Angst vor ohnmächtiger Untätigkeit inmitten von realen oder phantasierten Bedrohungen.

In *Totem und Tabu* hat Freud hat eine Analogie hergestellt zwischen der Zwangshandlung des Neurotikers und dem strikt zu befolgenden religiösen oder gesellschaftlichen Ritual.[9] Die Religiosität ist in diesen Agierensmodi gleichsam die geistige, affektive wie auch gesellschaftlich-kulturelle Verbindung der Individuen im und durch das Ritual, das einer außerhalb der Gruppe stehenden Instanz (oder einem Gesetzgeber) gewidmet wird. In dieser Hinsicht transzendiert es die bloße Verrichtung ins Reich der stark affektbesetzten Symbolik. Diese seltsam anmutenden Nicht- oder Pseudo-Handlungen sind rigoros in Zeit und Raum und nach einer exakten Hierarchie der Kompetenzen organisiert, doch selbst als solche lassen sie einen gewissen Spielraum für das improvisatorische Agieren, das Aufschieben, das Nicht-Befolgen, das Abändern des Rituals etc.: jedem Zwang seine Freiheit, jedem Gebot seine Übertretung.

Deliberatio/*boulêsis*: Wille, Trieb und Entscheidung

Mit den Anfängen der klassischen griechischen Antike bzw. durch und für die Griechen dieser Zeit erschließt sich ein neuer, der Sphäre des Rituellen spottender Freiraum für Handlungen, die dadurch charakterisiert sind, dass ihr Ausgang nicht vorherbestimmt ist und dass ihr Vollzug das kollektive Subjekt als sich selbst und sein Geschick zumindest teilweise bestimmendes ausweist. Im Bewusstsein ihrer – obschon deutlich begrenzten – Macht handelnd werden die Handelnden und nicht das getriebene Ich oder die Masse politisch. Die Politik wird explizit, insbesondere über die durchdachte Praxis demokratischer Instituierung, allen voran die Instituierung demokratischer Verfassungen, *politeiai* (ich komme darauf im dritten Teil zurück). Schließlich wird die Politik auch als solche begrifflich und systematisch zu analysieren begonnen, namentlich von Demokrit, Thukydides und vor allem von Platon und von Aristoteles. Wenn *boulêsis* (Deliberatio, Wille, Entscheidung) sich seit den Griechen als politischer Begriff von der Prohairesis (Aus/wahl, Entscheidung) absetzt, dann in genau diesem Sinn des kollektiven, auch institutionalisierten Beratens und Entscheidens der *boulê* (Rat) und der *ekklesia* (Versammlung), also über die Einzelseele hinaus.

Doch es gibt einen weiteren semantischen Unterschied, der Licht in das Verhältnis zwischen Agieren und Handeln an der Schnittstelle von Einzelnem

9 S. Freud, *Totem und Tabu*, GW IX, Frankfurt/M. 1990.

und Kollektiv bringen könnte. Es ist der Unterschied zwischen der Entscheidung im Sinne der *boulêsis*, d. h. der Deliberatio als dem Zu-Rate-Gehen, das im Prozess der Entscheidung den Willen (*boulê*) konstituiert, und der Prohairesis, welche die optionale Dimension der Entscheidung als Aus/wahl anspricht. Der Wille ist im Falle der *boulêsis* ein explizit gemeinschaftlicher („Es war unser Wille.", „Es erschien uns gut, dieses und nicht jenes Gesetz zu erlassen."), kein privater (eines Einzelnen, gr. *idiotes*) und schon gar nicht ein anonym-triebhafter Wille im Sinne Schopenhauers oder Nietzsches und in der Folge auch Freuds. Für das Handlungsgefüge der *boulêsis* ist es begrifflich sogar weniger wichtig, welche Entscheidung getroffen wird, als vielmehr, *dass* gemeinsam und öffentlich beraten und entschieden wird, während die Frage nach dem Inhalt der Entscheidung für das semantische Feld der Prohairesis, jedenfalls wenn {wir} sie mit Aristoteles lesen, zentraler ist.[10]

Ich möchte nun nochmals auf den protopolitischen, ja protogedanklichen und damit ganz anders als die *boulêsis* gelagerten Willen zurückkommen, wie Freud ihn in seinem Begriff des „Es" in Anlehnung an Schopenhauer und Nietzsche fasst. Dieser triebhafte Wille lässt sich eher mit der griechischen *epithymia*, einer Art leiblichem Begehren verbinden. Freud konzipiert das Es so, dass er ihm einen unbewussten Willen unterstellt, den er mit einem immer wiederkehrenden Wunsch zusammenspannt, den es zu seiner Verwirklichung drängt. Das triebhafte Unbewusste, insofern es etwas verdrängt und zugleich ständig unbewusst sich vollziehender Verdrängungsprozess ist, drängt im Verdrängen zugleich zur Manifestierung im Raum der affektiv besetzten Vorstellung.

Diese paradoxe Verwirklichung des nie vollständig Verdrängten ist allen Menschen, insofern sie kulturelle Wesen sind, via Sozialisation eingeschrieben. Umgekehrt lebt die Kultur davon, den sich in sie einfügenden Individuen die Verdrängung aufzuerlegen. Die aus diesem Prozess ebenso resultierende Selbstbeherrschung bzw. die Beherrschung der in {uns} waltenden Begierden und Tendenzen zur Hybris spielt bei Platon und vor allem bei Aristoteles als Enkrateia eine wichtige Rolle für die ethische und politische Freiheit zu handeln und ist nicht *a priori* Einengung und Zwang.

{Wir} haben es hier immer schon mit widerstrebenden, widerstreitenden Mächten in {uns} und außer {uns} zu tun, darauf verweisen bereits die archaische Dichtung und die Tragödie. Vor diesem Hintergrund ersteht der Wille als mächtige Instanz, denn Wollen ist die Verwirklichung von Macht, und sei dieses Wollen unserem Bewusstsein auch verborgen. Enkrateia und Prohairesis sind bei Aristoteles nicht von einander zu trennen und doch irgendwie entgegengesetzt. Sie bedingen einander in einer aporetischen Einheit, die jener des Psyche-Soma analog ist.

10 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Düsseldorf u. a. 2001.

Die Enkrateia hat aber nicht nur die leiblichen Begierden und Wünsche zu beherrschen, während die Psyche allein das Subjekt der Beherrschung und der Freiheit zu handeln darstellen würde. Auf der Ebene der *boulêsis*/Deliberatio sind beide, Soma und Psyche, miteinander im Einklang *und* im Widerstreit, in sich zerrüttet und verbunden. Zuweilen sind die Zeichen des Leibes[11] (Abwehr, Ekel, Wohlgefühl) die besseren Ratgeber als die berechnende Vernunft mit ihrem beschränkten Erfahrungshorizont und ihrem schmalen Bewusstseinsgrat inmitten unterschwelliger Wahrnehmungen; zuweilen führen diese Zeichen aber auch in die Irre. Die gute beratend-entscheidende Abwägung, die widerstreitende Argumentation müssen alle Zeichen einbeziehen, nicht nur die expliziten Vernunftgründe, die – wie bereits erwähnt – oftmals Rationalisierungen verborgener, unbewusster oder uneingestandener Triebfedern sind bzw. der von diesen mit hervorgebrachten Akte und Agierensweisen. Die Frage nach der angemessensten Entscheidung ist immer auch eine Frage nach der Klugheit, der angemessensten Urteilskraft und zwar auch auf der Ebene der Intuition, des Agierens, der Lapsi, denen es im Rahmen eines klugen und umsichtigen Willensbildungsprozesses (*boulêsis*) stets auf den Grund zu gehen gilt. Denn die Klugheit, etwa im Erkennen und Wählen des Kairos am richtigen Ort, ist nicht nur auf der Seite der bewussten Entscheidung nach dem Realitätsprinzip wirksam.

Auch die unbewussten, verdrängten oder abgespaltenen Wünsche bedienen sich der Klugheit in dem Bestreben, sich zu verwirklichen; sie bedienen sich ihrer allerdings über andere Wege als dies der pragmatische Wille des Wachbewusstseins tut: in verschlüsselter Weise, die für das gesittete Über-Ich schwer erkennbar ist, gleichsam als List des Unbewussten, das sich immer irgendeinen Weg zur manifesten Verwirklichung bahnt. Freuds Kapitel zur Traumarbeit in der *Traumdeutung* zeigt wohl am eindrücklichsten, wie ausgeklügelt der im und aus dem Unbewussten heraus waltende Wille ist. Umgekehrt kann gerade ein unbewusster Wille, der sich gegen eine bewusste und vermeintlich rationale Entscheidung vollzieht, die für das Handlungswunschensemble sinnvollste Kraft inmitten einer unklaren Entscheidungslage sein, z. B. weil das Verdrängte nicht nur sinnvollerweise verdrängt wurde und wird, sondern in erster Linie aus kindlicher Angst vor einer überzogenen Strenge der Vormünder, Übergeordneten, Vorgesetzten. Diese Angst ist es, die den Zwang bedient und ihn zum Korsett williger Untertanen macht, die in ritueller Wiederholung ihre Pflicht erfüllen.

Wenn Handeln nun ausschließlich als Gegensatz zu den Zwängen der Determiniertheit durch die Umwelt und die leibliche Natur des Menschen begriffen wird, dann bleiben die Hemmnisse und Ängste aufgrund oftmals unbewusster Schuldgefühle unterbelichtet. Doch sind gerade sie es, welche mit der

---

11 Ich verwende Soma und Leib in ihrer Verbindung zur Psyche oder Seele synonym.

Auferlegung und Durchsetzung von moralischen Dogmen und theoretischen Zwängen einhergehen. Der Leib ist gleichsam der Sündenbock, der von den eigentlichen, herrschaftsbezogenen Unterbindungen und Unterdrückungen menschlichen Handelns ablenken soll. Seine Peinigung wird letztlich immer vom Handlungssubjekt ausgetragen – im psycho-physischen Schmerzbereich des Ich wie auch im kollektiven Körper als dessen Geißelung bzw. als Geißelung einiger seiner Teile oder von nach außen projizierten Anteilen im zum Fremdkörper stilisierten „Anderen“. Ich werde darauf in den folgenden Kapiteln genauer zurückkommen. Als Hypothese möchte ich vorerst nur festhalten, dass die Einübung der Abstinenz dem Leib dabei hilft, sich den mit dem gesellschaftlichen und psychischen Kontrollzwang einhergehenden Geißelungen zu entziehen, zuweilen allerdings vergeblich. Der totale Zusammenbruch des Psyche-Soma erfolgt dann, wenn die schließlich ausbrechende Krankheit ausschließlich als etwas Zugestoßenes erlitten und nicht auch als eine leiblich agierte Abwehr zumindest in Erwägung gezogen wird. Denn oftmals kann erst aufgrund derartiger Erwägungen eine durch Handeln zu vollziehende Veränderung und Abgrenzung erfolgen, die dem gegeißelten oder unterworfenen Leib zu seinem Recht auf Lebendigkeit gegen die Verfügungsgewalt inneren und äußeren Zwangs verhilft.

c Register des Handelns und seiner Zersetzung

Agieren kann auch als eine *mise en abîme* des Handelns wirken, als ein Ausagieren einer Abscheu vor Verantwortung, vor Rede und Widerrede (*objection*), vor Antwort stehen. Agieren ist dann *Abjektion* im Zeichen der Spaltung. Es kann auch als eine Umsetzung in die Tat beschrieben werden, deren Folgen nicht bedacht werden, z. B. weil die anderen, auf welche die Tat sich auswirkt, nicht vorgestellt werden (Empathie), nicht als durch dieses Tun affizierbar vorstellbar sind. Sie werden dann vielmehr projektiv als allmächtige, nicht affizierbare Andere phantasiert, die als solche in erster Linie abgespaltene Anteile des Ich beinhalten. Diese Agierensweisen zeitigen, wenn sie in einer Gesellschaft überwiegen, bestimmte Macht- und Herrschaftsverhältnisse, denen – aufgrund ihrer spezifischen politischen Triebökonomie – eine Tendenz zum Totalitären eignet. Grob gesprochen ist der Totalitarismus das Regime der Abjektion durch systematisierten und gewaltsam durchgesetzten Kontrollzwang. Erst dadurch kann die Paranoia des Führers und seiner Vertrauten – die ebenso wie das „Volk“, das zu seinem Besten gegeißelt wird, immer auch potentielle Verräter sind – sich politisch umsetzen.

Dagegen tritt die Demokratie als explizite Machtausübung des Demos als Regime des politischen Handelns von Handelnden auf den Plan, historisch in der griechischen Antike, begrifflich bis heute. Politisches Handeln setzt hier bewusst und explizit an als ein in Szene zu setzendes Verhandeln zwischen

Vertreter_innen[12] gegensätzlicher Standpunkte, Interessen, Meinungen. Das Gefüge, das diesen ständigen Verhandlungsprozess ermöglicht und regelt, ist nicht nur gesetzlicher Art, es ist immer auch durch Verhaltensweisen, ein politisches bzw. administratives Imaginäres und die von diesem geprägte politische Kultur bestimmt. Weil dieses Gefüge höchst prekär ist und seine *mise en abîme* rasch im Bürgerkrieg münden kann, sind diese Regeln stets mit Zwang verbunden.[13] Dem Zwang der physischen Gewalt steht jener systematischere der Bürokratie und des Strafrechts gegenüber.

„Regime des Handelns" betreffen Kompetenzverteilungen in einem Handlungsszenario, in dem Macht- und Herrschaftsverhältnisse durch implizite, aber nichts desto weniger weitreichende Handlungstheorien geregelt sind. Jeder Umsetzung eines Plans, jeder Strategie liegt eine solche implizite Handlungstheorie zugrunde, eine Theorie über die Handelnden, den Handlungsschauplatz, über die jeweiligen Mittel, die dabei zum Einsatz kommen und vor allem über diejenigen, welche die Handlungen erleiden oder auf die sie sich auswirken (sollen). Auch das Unterstellen von Handlungsspielraum und Handlungsvermögen (Macht) ist Teil solcher Handlungstheorien, sei es projektiv (etwa, wenn Flüchtlingen und Asylwerber_innen pauschal unterstellt wird, dass sie nach Europa kommen, um sich zu bereichern, indem sie die eingebürgerten Europäer_innen ihres Reichtums, ihrer christlich-humanistischen Kultur und ihrer guten Sitten berauben), sei es realistisch (etwa die Annahme, dass im Rahmen einer gemeinsam getroffenen Entscheidung die an ihr Beteiligten zurechnungsfähig sind). Handlungstheorien bezüglich der Regime des Handelns und der Handelnden sind immer irgendwie projektiv, sie können aber mehr oder weniger realistisch, informiert und sachlich sein und dem Handeln dadurch eine mehr oder weniger sinnvolle Ausrichtung geben bzw. sich in Affektabfuhr erschöpfen, sodass der Anteil des blinden bzw. illusionären Ausagierens besonders hoch ist.

Agieren im Sinne der Lebensfreude und gutes Handeln sind dagegen ein Heraustreten aus einer wirklichen oder vermeintlichen Ohnmacht – ob als lustvolle Improvisation oder als Ergreifen einer Gelegenheit, den Lauf der Dinge in für das Zusammenleben sinnvoller Weise abzuändern. Es ist mittlerweile eine Trivialität, dass Handeln immer schon Ausübung von Macht ist, auch wenn eine bestimmte Machtfülle einer Person oder Gruppe sich aufgrund bestimmter Handlungen für eine gewisse Zeit verringern mag. Es ist aber weniger tri-

12 Zum für die politische Sphäre konstitutiven Ausschluss der Frauen in der griechischen Antike siehe vor allem die Arbeiten von Nicole Loraux; einen guten Überblick für die westliche Geschichte von der Antike bis ins 20. Jahrhundert gibt: Georges Duby, Michelle Perrot (Hg.), *Histoire des femmes en occident*, 5 Bde., Paris 1990 (dt. Übers. vergriffen).

13 Siehe hierfür vor allem N. Loraux, *La cité divisée.*

vial, auf die Frage der vermeintlichen oder effektiven Ohnmacht einzugehen, denn die eingebildete und gefühlte Ohnmacht entscheidet oftmals darüber, ob jemand in einer Situation, die für andere oder auf einer sachlichen Ebene (an sich) vielleicht gar keiner Intervention bedürfte, meint, unverzüglich handeln zu müssen. {Wir} können beobachten, dass gerade Menschen, die sich ständig existenziell in Frage gestellt fühlen, permanent handeln und entscheiden, dass die politische Klasse repräsentativ-demokratisch regierter Länder sich zunehmend aus narzisstischen Persönlichkeiten zusammensetzt, denen es nie genug regionen- und weltumspannenden Handlungsbedarf zu geben scheint, um die kapitalistische Wirtschaft und Zivilgesellschaft anzukurbeln und zugleich in Schach zu halten. Die Hypertrophie der politischen Entscheidungen und damit der Gesetzgebung, die permanente Generierung von Reformen um der Reformen willen sind Zeichen eines generalisierten Ohnmachtsimaginären, das seine pharmakologische Handlungsmacht beständig neu hervorbringt, nicht zuletzt um die Leere, die sie perpetuiert, mit weiteren Aktionen des Nichts zu füllen. Dieser Kreislauf, der Schuld und Verantwortungslosigkeit in einem Automatismus des Agierens kurzschließt und das Handeln als demokratisches unterminiert, ist die *mise en abîme* der sozialen und politischen Bande.

Schuld und Verantwortung zwischen Bewusstsein und Bewusstlosigkeit

Wenn von unbewussten Schuldgefühlen die Rede ist, dann widerspricht das auf den ersten Blick den üblichen, alltagssprachlichen Kategorien des Handelns und der Verantwortung. Noch deutlicher wird dies in der Sphäre des Rechts. Der Rechtsgrundsatz *„actus non facit reum nisi mens sit rea"* verweist auf die Abwesenheit von Schuld, wenn das Vergehen oder die verbrecherische Handlung als solche nicht bewusst und damit auch nicht intendiert war, womit impliziert ist, dass die Schuld entweder bewusst ist oder nicht ist. Ein Schuldgefühl liegt allerdings schon einen Schritt tiefer in der individuellen Psyche verborgen, und wenn ein solches fehlt, obwohl der Täter oder die Täterin aufgrund ihrer Tat (z. B. dauerhafter schwerer körperlicher und psychischer Missbrauch anderer Menschen) unmöglich als unschuldig gelten können, begründet genau dieses Fehlen der „Reue" und „Einsicht" ihrerseits eine strengere Verurteilung; mangelndes Schuldgefühl vergrößert also im Recht die Schuldhaftigkeit der Täterin oder des Täters. Das zeigt nicht nur, wie stark das Straf- und Bestrafungsrecht erzieherisch und zugleich mit widersprüchlichen Befehlen (*double bind*) zu wirken beansprucht wird, es zeugt zudem von einem Unverständnis, was die Komplexität und Widersprüchlichkeit der Triebfedern zwischen Bewusstheit und Verdrängung (oder Abspaltung) angeht.

Aus diesen Aporien führt auch die forensische Psychiatrie nicht prinzipiell heraus, vielmehr setzen sie sich in ihr nur fort: Es gibt kriminelle und nicht

kriminelle psychotische und/oder persönlichkeitsgestörte Menschen und jeder Fall ist für sich eine Gewissensprüfung für Richter_in bzw. Gutachter_in, für Täter_in bzw. Opfer. Auf intrapsychischer Ebene steht die Tabuisierung der bewussten oder vorbewussten Absicht in engem Zusammenhang mit der Verdrängung oder Abspaltung von Schuldgefühlen, die – je peinigender, desto quälender – das Ich ängstigen. Die gewöhnliche Flucht in die projektive Anschuldigung bei gleichzeitiger Exkulpierung des Ich (nach dem Motto „Angriff ist die beste Verteidigung") ersparen es diesem, sich zu seiner bösartigen Tat zu bekennen. Schließlich wird jede Tat zur potentiellen Untat und das Handeln wird als solches zunehmend unmöglich, weil die Autorenschaft nicht mehr nur abgestritten, sondern *a priori* verleugnet wird.

{Wir} wissen es und {wir} wissen es nicht.[14] Die Abspaltung und Verdrängung von Triebfedern ist niemals vollkommen, sonst wüssten {wir} überhaupt nichts vom Unbewussten. Immer passiert etwas die nie ganz hermetische Schwelle der psychischen Abwehren, und zwar nicht nur im Traum, sondern ständig, im Alltag, in den Lapsi, ja sogar in den vordergründig funktionalen Handlungsabläufen. Diese Abläufe dienen stets zumindest zwei Herren, dem stärker auf die gesellschaftliche Wirklichkeit bezogenen Gesetz der Arbeit und des Kapitals einerseits, der Un/ordnung des Un/lustprinzips und des unbewussten Genusses andererseits.

„Er_sie will es nicht gewesen sein" ist ein zumeist ironisch vorgebrachter Ausspruch, der auf die Unlust verweist, die mit einem Eingeständnis einhergeht und die – analog zum Nicht-wahrhaben-Wollen – die Scham und die Verdrängung anspricht, die mit der Ablehnung der Verantwortung verbunden sind. Für alle ist es bereits offenkundig, nur der_die Täter_in will es nicht sehen, erträgt nicht, dass es so gesehen wird. Es ist die gesellschaftliche Bande, die {uns} im Zuge derartiger Verleugnungen wieder auf den „Boden der Realität" holt, einer zwar immer schon in das jeweilige gesellschaftliche Imaginäre eingebetteten „Realität", die aber als eine von fast allen mehr oder weniger geteilte nicht minder verbindlich und zwingend ist.

Wenn also das Abspalten der Verantwortung, das Kappen der Verbindungen zum eigenen Tun für die Einzelnen auf Dauer misslingt, dann vor allem, weil die anderen jedem Einzelnen, sogar dem totalen Herrscher, früher oder

14 Eine Bekannte, die für einen Chemiekonzern arbeitet, erzählte mir in einem Gespräch zum Thema des vorliegenden Buches, dass sie um die Umweltverbrechen dieses Konzerns weiß, aber es sei nicht sie („Ich"), die für diesen Konzern arbeitet. Sie spaltet, so wie die meisten Fleischesser spalten, wenn sie „Industriefleisch" konsumieren und nicht wahrhaben wollen oder können, wie die Tiere, deren sterbliche Überreste auf dem Teller liegen, gehalten, transportiert und geschlachtet werden. Ich nehme mich nicht aus, weil ich – vor allem wenn ich in Restaurants esse – zuweilen auch Industriefleisch verzehre.

später den Spiegel vorhalten und sich die Privatwelt in der Regel nicht allzu lange vor der Realitätsprüfung durch den Gemeinsinn bewahren kann. Die Integration solch abgespaltener Teile, die Ent-täuschung, ist ein Prozess der Anerkennung, ja die Anerkennung, auch im ethischen und politischen, nicht nur im psychotherapeutisch-kognitiven Sinn, ist – bevor sie eine Anerkennung der anderen als andere und zugleich als unseresgleichen und nicht als Andere ist – eine immer auch melancholische Anerkennung der eigenen abgespaltenen Anteile, des Anderen, Unerträglichen oder Abjekten in jedem Selbst.

Der ironische Satz *incognito ergo consum* ist nicht nur ein Witz über das vielzitierte *cogito ergo sum*; er spielt auch auf eine mögliche Deklination der Verbindungen zwischen Erkenntnis und Gemeinschaft an, auf Heideggers Mitsein und die konsumistische Bewusstlosigkeit im Kapitalismus oder – in der Abwandlung *incognitus ergo consum* – auf Castoriadis' anonymes, aber kreatives Kollektiv, das zwischen Bewusstheit, Unbewusstem und Vorbewusstem im Prozess des Erkennens und Handelns die Gesellschaft beständig instituiert. Die Abspaltung des eigenen Anteils an einer Untat ist immer auch verbunden mit der Schwierigkeit, die mit jedem verändernden, d. h. das Alte immer auch zerstörenden, Handeln einhergehende Scham/Schuld zu ertragen; eine Schuld/Scham, die niemand gerne auf sich nimmt, die aber jeder in sich trägt. Das Diffundieren der Autor_innenschaft in der Anonymität ist ein ebenso probates Pharmakon gegen die Unlust, die mit dieser Scham und Schuld verbunden ist, wie die Abspaltung. Niemand will es gewesen sein – das Motto der Bürokratie, die Arendt als Herrschaft des Niemand bezeichnet –, aber jeder ist ständig am Tun.

Wenn {wir} die Früchte dieses Tuns konsumieren, verzehren {wir} {uns} in der Gemeinschaft der allmählichen Anerkennung unserer Anteile an dem, woran {wir} nicht beteiligt gewesen sein wollen. Die vorbewusste Ahnung, dass {wir} doch „schuldig" sein könnten, wenn Verbrechen in unserem Namen verübt werden, z. B. gegen in Seenot geratene Flüchtlinge, denen bewusst nicht geholfen wird, ja denen gegenüber diese Unterlassung der Hilfeleistung zur propagierten Politik erhoben wird, setzt überhaupt erst die Abwehren in Gang. Diese Abwehren können dann überwiegend agiert werden, etwa als Verleugnungsstrategien oder als nachträgliche Rationalisierungen, oder sie werden im Register des Handelns vollzogen, etwa als politischer Widerstand gegen solche mörderischen „Abschreckungspolitiken" oder als Organisation von Flüchtlingshilfe. Agierte Abwehren betten das Handeln stets ein, verunmöglichen es zuweilen, weil sie verhindern, dass überhaupt jemand derartige Taten auf sich nimmt. {Wir} sind es und {wir} sind es nicht gewesen: beleidigend, mörderisch, diskriminierend, übergriffig, kriminell, Anerkennung verweigernd wider die Konventionen, übertretend, über metaphorische oder im Keller lagernde Leichen gehend etc.

Was vorbewusst bereits geahnt bzw. „gewusst" wird, wird also an der Schnittstelle von Agieren und Handeln zur Triebfeder der die Handlung bzw. ihre Behinderung durchdringenden Aufdeckungs- und Verbergungsstrategien. Die Wahrheit als *alêtheia* des Handelns ist die Handlung als solche, die Aufdeckung und das anerkennende Auf-sich-Nehmen der in der Matrix des Agierens verborgenen bzw. unterdrückten Elemente des Handelns als eines zumindest begrifflich oder in der Vorstellung verantwortbaren Tuns. Als solches ist es ein Tun, für das {wir} zumindest nachträglich Rede und Antwort stehen können. Das Verhandeln ist ein mittlerer Weg des Handelns, in dem die Verbergungsstrategien eben so wichtig sind wie die der Aufdeckung und der Entbergung. Es gibt kein Handeln ohne Verhandeln, und sei es ein Verhandeln mit sich selbst. Das *reine* Handeln ist eine Utopie, die sich zuweilen als irreführende Illusion auswirkt. In analoger Weise führt die reine praktische Vernunft in die Irre oder ist gar Irrsinn, wenn jemand wirklich danach handeln und wahrlich, vollendet gut sein wollte.

quid quid agis prudenter agas et respice finem: Meditation

In der Verantwortung, in dem gegenseitigen Rede-und-Antwort-Stehen für die Entscheidungen, die {wir} treffen, liegt die Antwort, der Logos der Deliberatio, die unsere Freiheit begründet. In der Übernahme der Verantwortung gegenüber anderen und sich selbst weist das Subjekt sein Tun als (von ihm selbst und damit auch von anderen) einschätz- und abschätzbares aus, wodurch dieses Tun überhaupt erst verantwortbar werden kann. Diese Ein- und Abschätzbarkeit rahmt die grundsätzliche Spontaneität jeder Entscheidung, dies und nicht vielmehr etwas anderes zu tun, ein und stellt über die *mise en sens* die Grundlage für die Verbindlichkeit, zuweilen auch für die Legitimität von Handlungen dar. Dem nachträglichen Rationalisieren von Agieren geht eben diese Ein- und Abschätzung mit Rücksicht auf Nachvollziehbarkeit ab, sie ist nur auf die ideologische Legitimierung aus.

Die Unfreiheit agiert aus, wer sich unverantwortbar, heimlich und auf Kosten der anderen verhält bzw. „aufführt". Unfreiheit ist hier zum einen im Bezug zur Angst zu verstehen, die das Subjekt vor dem prüfenden Urteil hat, zum anderen ist sie im Sinne des geheimen, verborgenen Alleingangs zu verstehen, einer Privatheit der Ansinnen und Motive, die sich nicht enthüllen dürfen, weder vor dem abwägenden Logos noch vor dem Urteil der anderen. In diesem Fall ist keine *boulêsis*, sondern ein Tun am Werk, das zwar geplant und intendiert ist in seiner spezifischen Zielgerichtetheit (der Strategie einer kriminellen Bereicherung auf Kosten von Generationen, von Mitmenschen etc.), das also in dieser Hinsicht wie Handeln erscheint, das aber aufgrund der Verantwortungslosigkeit aus dem auf einer gewissen Verbindlichkeit gründenden Handlungsspielraum der Pluralität herausfällt, das also kein Handeln

im ethisch-politischen Sinn ist, bestenfalls im betriebswirtschaftlichen oder kriegerisch-strategischen der *arcana imperii*.

Vorsicht, Rücksicht und Umsichtigkeit sind die denk- und erkenntnisbezogenen Ausrichtungen des Handelns in einer unübersichtlichen Situation. Ein gewisses Maß an Unübersichtlichkeit ist immer ein Merkmal von Handlungssituationen, weshalb Handlungen auch als Szenarien geprobt werden; sie unterscheiden sich nicht zuletzt darin von Verrichtungen, Verhalten und Gewohnheiten. Zeitlich und begrifflich eingerahmt von der Absicht und der Einschätzung spielt die visuelle Metapher der Sicht eine ontologische Rolle, denn im Sinne der *mise en scène* sind Vorsicht, Rücksicht und Umsichtigkeit an der Hervorbringung von Sein durch Tun maßgeblich beteiligt.

Es geht also nicht nur um rhetorische Tropen, Redewendungen über das Sehen im übertragenen Sinn, sondern die Weite des Horizonts und die darin sich verständigende *mise en sens* bürgen für die Qualität der Handelnden und ihrer Handlungen. Kaum etwas ist schlimmer für umsichtige Menschen, als mit anzusehen, wie die apathisch gewordene Gemeinschaft, in der sie psychisch, körperlich und vor allem handlungstechnisch gefangen sind, durch ihre Führer oder *leader* immer tiefer in die Krise oder gar in die Katastrophe geführt wird. Zumeist geschieht dies sehenden, aber nicht einsichtigen Auges, was die Situation zu einer tragischen macht, in der die Heftigkeit der Affekte das Handlungsblickfeld zunehmend dominiert und einengt.

Die Absicht und die Einschätzung der Folgen rahmen auch insofern die Handlung, als sie gegeneinander abgewogen werden. Doch wenn die Absichten im Verborgenen gehalten werden, wenn die Neigungen und partiellen Interessen – etwa die Beherrschungs- und Kontrollabsichten der Eliten – geleugnet werden, dann ist diese Abwägung nicht möglich, jedenfalls nicht in einem realistischen Sinn. Und so stellt oftmals erst der Konflikt die für das Handeln im politischen Sinn notwendige minimale Transparenz her, weil im Konflikt diese Interessen zu Tage treten, ausagiert und anschließend vielleicht verhandelbar werden.

Zugleich wird im Zuge akuter Konflikte die Angst im Kollektiv mobilisiert, oftmals gezielt, indem der Konflikt nach außen (gegen projektiv konstruierte Feinde bzw. feindselige Mächte) verlagert und von den eigentlichen Konfliktparteien abgelenkt wird. Wenn politische Eliten oder Teile derselben die Menge durch gezielte Sprechakte in angstvoll-projektives Agieren versetzen, tritt Beherrschungstaktik an die Stelle von Politik, Einschüchterung an die Stelle von Emanzipationsbestrebungen, Re-Aktion an die Stelle von Handeln und Verhandeln. Die Gewalt nicht nur der Waffen, sondern auch der Sprechakte erschwert, ja verunmöglicht das Handeln der Beteiligten, beschränkt nicht nur den Handlungsspielraum als solchen, sondern vor allem den Kreis der Handelnden. Dieser wird dann eingeschränkt auf die Eliten der gewaltsam ausgetragenen Konflikte, auf Regimenter, Armeen, Parteikader; die wenigen,

die gegen diese Zerstörung der Politik und der Handlungsräume noch zu protestieren vermögen, werden diffamiert und eingeschüchtert, die Organisation ihres Protests wird kriminalisiert oder durch direkte Polizeigewalt verhindert bzw. zerschlagen.[15]

Es gibt ein Gewaltmonopol (des Staates), aber kein Handlungsmonopol. Handeln setzt, wie vor allem Arendt nicht müde wurde zu betonen, Pluralität voraus sowie eine gewisse Transparenz und Öffentlichkeit, die Arendt als Erscheinungsraum beschreibt.[16] Das heißt nicht, dass im Krieg befindliche Generäle nicht handeln würden oder dass es keine Handlung wäre, wenn jemand sich entscheidet, als freiwilliger Soldat in den Krieg zu ziehen oder aber sich einer bewaffneten Widerstandsgruppe anzuschließen; doch die Handlungen in bewaffneten Konflikten sind eng innerhalb der Kriegsstrategien und Taktiken angeordnet, sind diesen strikt unterworfen, sodass in diesem Kontext nicht von Handeln im vollen, letztlich auch politischen Sinn gesprochen werden kann. Das für die Machtergreifung Hitlers notwendige Kriegsermächtigungsgesetz hat nicht nur den Handlungsspielraum der Bevölkerung eingeschränkt, es hat den politischen Raum als solchen nahezu vernichtet und damit bereits die Grundlagen für das totalitäre Regime der Nazis gelegt, in dem Handeln und Verhandeln radikal eingeschränkt waren.

In solchen Situationen wird aber nicht nur Handeln seines – öffentlichen, politischen – Sinns beraubt, es verändert sich auch das Verhältnis zwischen Agieren und Handeln maßgeblich. Im Rahmen halbwegs demokratischer Verhältnisse stehen Agieren und Handeln in einem loseren, zum Teil frei schwebenden Zusammenhang, die Menschen schöpfen handelnd aus dem Vollen ihrer Agierensmöglichkeiten und -weisen, die je nach Situation und Ausrichtung der Handelnden als Aktionsfelder und Handlungsspielräume erschlossen werden können. Dagegen dominieren in totalitären Verhältnissen Kontrollzwang und Reaktion, die einander in der Einengung der Handlungsspielräume kurzschließen. Die kollektiven Möglichkeiten des Agierens können dann nicht auf das Handeln der Menschen hin erschlossen bzw. ausgerichtet werden, sondern sind eingeschränkt, gegeißelt; Angst und Re-Aktion dominieren, Agieren wird unterdrückt.

---

15 Am dramatischsten zeigt sich diese Tendenz seit Jahren innerhalb der EU gegen Asylwerber ausagiert bzw. gezielt rassistisch eingesetzt. Dass dabei nicht nur das Asylrecht zunehmend verschärft und immer weiter gebeugt wird (indem schwarze oder politisch aktive Asylwerber durch die „polizeilich-publizistischen Verbände" kriminalisiert werden), ist ein Aspekt; der andere ist die verheerende Auswirkung auf die politische Kultur in den betreffenden Ländern, insbesondere in Österreich und in Ungarn, aber auch in Frankreich, England oder Deutschland.

16 H. Arendt, *Vita activa*.

Die politische Affektlogik totalitärer Regime verrät sich durch ihre alarmiert/alarmierende Sprache, die sich verschrobener Codierungen und systematischer *double binds* bedient. Diese sind nicht nur Ausdruck der psychischen Verfasstheit ihrer Autor_innen, sondern werden auch gezielt dazu eingesetzt, Verwirrung zu stiften, was die dieser Sprache durch permanente Berieselung Unterworfenen in ihrer Handlungsfähigkeit zusätzlich einschränkt, vor allem auf der psychischen Ebene; die zivilisierte Selbstkontrolle wandelt sich durch die permanente Androhung und Generierung von Terror und Katastrophen leicht in einen paranoischen Kontrollzwang aus Angst, doch einen Lapsus zu begehen, das falsche Wort zu sagen, sich selbst oder jemand anderen zu verraten. Das Verdrängte und Abgespaltene ist nun nicht mehr nur intrapsychisch bedrohlich, sondern gesellschaftlich, weil das Imaginäre der totalen Bedrohung und ihrer ebenso totalen Bekämpfung regiert. Während in liberalen Zeiten ein Lapsus für die anderen zumeist witzig ist und auch die Autor_innen des Lapsus am Ende darüber lachen können, wird er in Zeiten totaler Herrschaft leicht zum Verhängnis. Agieren wird in höchstem Grad gefährlich, zu vermeiden sein oder durch die Herrschenden, etwa in Großkundgebungen kollektiver Regression zum Führer hin kanalisiert, in Gewaltexzessen konzentriert.

Kompetenzen und technobürokratisches Agieren

Handeln im rechtlich und bürokratisch regulierten öffentlichen Bereich unterliegt rasterhaft angeordneten Verfügungen und Befugnissen. Die Kompetenz ist die Fähigkeit, aber zugleich auch die Legitimation, in einem bestimmten Bereich zu handeln, wo andere nicht kompetent sind und also nichts zu entscheiden, ja nicht einmal etwas zu sagen haben. Die gesamten Ämtergefüge moderner Staaten, bis hinein in die Universitäten und Schulen, sind verwaltungsrechtlich in Kompetenzbereiche eingeteilt und in Gruppen der darin befugten Amts- und Würdenträger_innen mitsamt ihren Befugnissen.

Das mag in einer hochkomplexen Gesellschaft sinnvoll sein, solange es einen Austausch gibt, eine Fluktuation, d.h. wenn möglichst alle zwischen Kleinst- und Großkompetenzen hin- und herwechseln können, de jure und de facto. Doch das ist selten der Fall, es sei denn in den ehrenamtlichen oder rein symbolisch abgegoltenen Kompetenzbereichen und im Vereinsrecht, das durchaus demokratischer ist als die staatlichen Einrichtungen. Die Staatsbürokratie und das politische Parteiensystem, ganz zu schweigen vom kapitalistischen Unternehmen, in dem die Mehrheitseigentümer und die von ihnen eingesetzten Befehlenden allein kompetent, d. h. befugt, sind, Entscheidungen zu treffen bzw. nach Gutdünken zu delegieren, sind durchgehend hierarchisch-pyramidal und damit oligarchisch organisiert.

Die bürokratische Rasterung der Handlungsspielräume als Kompetenzbereiche gibt den darin je spezifisch Befugten eine nicht nur parzellierte, son-

dern auch eine exklusive Macht, mit der sie funktionieren (die französische bzw. italienische Bezeichnung für Beamte ist *fonctionnaire, funzionario*), aber nicht handeln. Sie erfüllen ihre Pflicht und ihren Dienstplan, gehorchen relativ strikt der Logik ihrer Befugnis und Kompetenz.

Diese Struktur des Vollzugs hat totalitäre Tendenzen, zumal die in sie eingefügten Subjekte das immer wieder aufbegehrende Handeln der Administrierten (Regierten) als Störfaktor im technobürokratischen Getriebe erleben und auszuschalten bestrebt sind. Die Entwicklung der Technobürokratie vor allem mit der Informatisierung der Gesellschaft ist in „neoliberalen Demokratien" allerdings stets begleitet von einer antibürokratischen Gegentendenz, die als zivilgesellschaftliches politisches Handeln umrissen werden kann. Der Protest und alle mit den bürgerlichen Freiheiten einhergehenden Praxen (Versammlungen, Vereinstätigkeiten, Bürgerinitiativen etc.) sind die wichtigsten Formen dieses Handelns.

In totalitären Regimen, den Reichen totaler Affekte und Herrschaftsformen, sind die Untertanen dagegen auf minimalste Kleinstkompetenzen reduziert, nur die Auserwählten haben ernstzunehmende Handlungsspielräume, die allerdings aufhören, Kompetenzbereiche zu sein, weil dort eine eigene Kasten- und Führerwillkür herrscht und die Befugnisse zwar streng technobürokratisch gerastert, aber nicht nach einer rechtsstaatlichen Systematik verteilt sind wie in den repräsentativen Demokratien. Die in den noch minimal demokratisch regierten liberalen Gesellschaften nun zunehmende Reduktion und Einengung des Handlungsspielraums mag der Grund sein, weshalb so viele – aus der Ohnmacht ihrer Kleinstkompetenzen herausstrebend – Parteien und Sekten von Auserwählten zulaufen und somit die totalitäre Tendenz nur weiter verstärken.

Die Unabsehbarkeit des Handelns, die Unbestimmbarkeit des Seins, Werdens und Vergehens auch im Bereich der Handlungen sind auf der unbewussten Ebene mit Ängsten verbunden, insbesondere mit der Angst des Kontrollverlustes und damit verbunden mit der Angst, in Ohnmacht zu verfallen, also in eine Vorstufe des Todes. Gegen Letztere wird nicht nur eine pseudokausale Theorie der Selbstverschuldung, sondern damit verbunden eine Praxis der Selbstgeißelung ins Feld geführt; Angst ist eng mit dem Phantasma der Kontrolle, der Allmachbarkeit verknüpft, welche diese Ohnmacht in einer Art magischem Denken abwehrt. Feud spricht in diesem Zusammenhang von Bemächtigungstrieb, auch wenn er sonst eigentlich nur zwei Triebe, Eros und Todestrieb annimmt. Die Allmachbarkeit aber kann nicht auf ein realistisches Handeln bezogen werden, das ja immer von der Gefahr des Scheiterns, der Lückenhaftigkeit, der Gegensätzlichkeit begleitet ist. Vielmehr eignet sich dafür die Technik als mechanistische Determinierung von Prozessen. Die Abwehr der Unbestimmbarkeit und Unabsehbarkeit des Handelns führt so gerade in

hochkomplexen Gesellschaften zu Regierungstechniken, die das Handeln zersetzen.

Technik ist Vorprogrammieren, Informatik ist Programmieren und Programmiert-Sein, Technobürokratie ist das Erstellen von in Zahlen gegossenen Jahres(aktions)plänen, die abgehandelt und kontrolliert werden; Handeln dagegen ist von vorne herein Planen *und* Improvisieren, kluges Denken *und* Intuition unter möglichst umsichtiger Thematisierung und Einbeziehung der Unabsehbarkeiten. Die Illusion, das Handeln so weit wie möglich durch Technik bzw. Technobürokratie und ihre exklusiven Beherrscher_innen, also durch „Expert_innen" und „zuständige Beamte" zu ersetzen, ist der in sich schon illusionären Logik der Allmachbarkeit durch planvolle Determinierbarkeit und Programmierung geschuldet. Das Verhalten soll neurolinguistisch programmiert, die schöpferische Arbeit von Wissenschaftler_innen durch Techniken der Vermessung vorherbestimmt und kontrolliert werden, politische Entscheidungen sollen durch unabweisbare, weil „evidenzbasierte" KI-Steuerung ersetzt werden. Diese Logik bringt einen als realistisch behaupteten Logos hervor, der zwingend zu sein scheint, der aber das dahinterliegende Agieren im Sinne eines un/lust-, d.h. angstbesetzten, Kontrollzwangs nur schlecht verbirgt, ja der es – bei genauerer Analyse – in der Art und Weise, wie Sprache gebraucht und auferlegt wird, geradezu aufzeigt.

Doch die Rede vom Kompetenzbereich, die in jedem öffentlichen bzw. amtlichen Arbeitskontext relevant ist, verweist auf eine andere, nicht nur juristisch sinnvolle Kategorie des Handelns, und zwar auf die Verbindung zwischen Handeln, Wettbewerb und Politik. Der „Kompetenzstreit" zeigt an, dass Handeln umstritten ist, dass es ein Interesse am Handeln, am Bestimmen und Gestalten gibt und dass Regeln existieren, nach denen derartige Streitigkeiten geschlichtet werden.

Die Pseudoautonomie, die in der Delegierung des Handelns an Automatismen besteht, ist eine Verleugnung nicht nur des genannten Agierens, das ihr zugrunde liegt, sondern vor allem der damit verbundenen Heteronomie. Dabei geht es nicht so sehr um die Heteronomie im Sinne der politischen Fremdbestimmung – darauf komme ich in Teil III zurück. Es geht vielmehr um die Entfremdung gegenüber dem Apparat, der das Handeln obsolet macht und dadurch die Menschen immer mehr der Unberechenbarkeit und Krisenhaftigkeit aussetzt, der ja der Apparat nur illusionär Herr wird. Denn je mehr das Andere, *heteros*, in diesem Fall die Unabsehbarkeit und Unbestimmbarkeit in der Berechenbarkeitsphantasie und -praxis verleugnet wird, desto wirkmächtiger wird es. Mit anderen Worten: Je größer der Raum wird, den eine Gesellschaft den Techniken und Maschinen zur vermeintlichen Beherrschung der Unbestimmbarkeit einräumt, desto geringer wird der Handlungsspielraum, aus dem heraus allein Menschen in der Lage sind, als Kollektiv mit der Unab-

sehbarkeit und den unvorhersehbaren Faktoren durch Veränderung und Integration umzugehen.

Die durch permanente Wiederholung sich imaginär, d. h. in den Vorstellungswelten, verwirklichende Behauptung der Evidenzbasiertheit, die eingelernte, mechanisch wirkende Beschwörung des „Faktums", aus dem das Moment der Instituierung, das imaginäre Element und die Ungenauigkeit ausgeblendet werden, soll Zweifel und grundlegende begriffssystematische Infragestellung ob des Gelingens kontrollierender Berechnungen gleichsam denkmechanisch ausschließen. Doch da diese Berechnungen meist ohne die Produzent_innen und vor allem ohne die Betroffenen gemacht werden, stoßen sie auf Widerstand, der sie genauso zu zersetzen imstande ist, wie sie das Handeln zersetzen.

Im Bereich des Handelns sind Betroffene von Handlungen und Regierungstechniken begrifflich gesprochen kompetent; *de facto* sind sie es aber selten, denn ihnen wird durch diese Techniken zugunsten des Monopols der Expert_innen und der politischen Vertreter die Handlungskompetenz abgesprochen. Zuweilen wird dafür ein ganzes Blendwerk an Gutachten eingesetzt, das leugnen oder minimieren soll, dass sie von einer Handlung oder Nicht-Handlung betroffen sind. Dagegen tritt in repräsentativen Demokratien die politisch handelnde Zivilgesellschaft in Form von Protesten oder Bürger_inneninitiativen auf den Plan.

Krise ist immer zuerst Handlungskrise, Krise der Verhandelbarkeit, in der keine Zeit mehr für Beratung und Entscheidung bleibt; in der die Gelegenheit keinen Sinn macht; in der Druck durch Zeitnot und Handlungszwang entsteht bzw. gemacht wird. Damit wird die Krise zu einem Sachzwang umgedeutet, aus dem nur noch Strategien von Expert_innen, Maschinen, Notfallprogramme, Steuerungs- und Kontrollinstanzen herausführen könnten, keinesfalls Zeit beanspruchende Deliberatio in Verbindung mit improvisierendem Agieren. Es entsteht ein Alltagskrieg gegen die Zeit, das Begehren, die Improvisation, kurz gegen die Lebendigkeit und die Unabsehbarkeit menschlichen Handelns. Dabei geht es auch gegen den Spielraum der Kreativität bei deren gleichzeitiger Anordnung: „Seid kreativ!", im Namen der permanenten industriellen und digitalen Innovation. Die Kompromissbildung besteht nun darin, dass immer perfektionistischere und zwanghaftere Beherrschungs-, Rationalisierungs- bzw. Legitimierungs- und Kontrollmechanismen ersonnen werden. Mit diesen ersinnen Menschen aber immer auch schon noch listigere Strategien, sich diesen Mechanismen zu entziehen.

Der Feldzug gegen die Deliberatio der Vielen und gegen jedes Agieren, das nicht im Register von Kontrolle und Zwang angesiedelt ist, wird durch die Ideologie des obsessiven Agierens im Register des Kontrollzwangs der Zähl- und Zahlbarkeit legitimiert. Es ist eine geradezu sadistische Ideologie und Praxis, weil sie von der Menge, die diesem Register unterworfen werden

soll, Dinge verlangt, die diese nicht handelnd, sondern nur gehorchend auszuführen hätte, wobei die Struktur des *double bind* den Gehorsam eigentlich verunmöglicht: Der widersprüchliche Befehl im technobürokratischen Kapitalismus lautet nämlich: „Führt aus, was die bürokratische Maschine und ihre Indikatoren Euch gebieten, und seid kreativ!"

Und doch, die Kreativität des Handelns und Tuns vollzieht sich im und über den unbewussten wie auch bewussten Widerstand gegen diese Techniken. In ihrer Ausschaltung und Transzendierung eröffnen Menschen – die Expert_innen selbst miteingeschlossen – immer neue Handlungsspielräume, *weil* sie agieren und nicht nur funktionieren, gehorchen, rationalisieren.[17] Der Mensch im Kapitalismus kann überhaupt nur durch seinen Widerstand überleben und produktiv bzw. kreativ sein, ja die kapitalistische Produktionsmaschine selbst lebt von diesem Widerstand, den sie zugleich tabuisiert und sanktioniert, weil er sie in ihren das politische Handeln der Ausgebeuteten zersetzenden Grundfesten bedroht. Der Kapitalismus braucht aber beide, die Ausbeutung und den Konsum durch alle, die Ausbeuter und die Ausgebeuteten; den Gehorsam und die Eigeninitiative. Die minutiöse Arbeitsteilung zwischen Regierenden und Regierten, zwischen Kompetenten und solchen, die bar jeder bürokratischen oder managerialen Machtausübungskompetenz hauptsächlich regiert werden, schafft eine für das kapitalistisch-bürokratische Agieren zentrale Differenz in der vereinheitlichenden Totalität der den Moden unterworfenen Konsumsubjekte. Markenbewusstsein, massentouristische Seinsweisen in exklusiven Destinationen, Investment für den „kleinen Mann" – die Distinktion schwindet und verlagert sich in den „neoliberalen Demokratien" immer mehr in die kontrolliert-kontrollierenden Eliten, denen eine Plebs gegenüber steht, die als vor allem politisch aufgegebene Unterschichten zunehmend der Ohnmacht und der Reaktion darauf verfallen.[18] Die aktuelle demokratiepolitische Krise in Europa und den USA mag auch eine ökonomische sein, sie ist in erster Linie eine des politischen Handelns und seiner Zersetzung durch die Technobürokratie des kapitalistischen Systems und der darin vor/herrschenden Eliten.

Wenn {wir} auf die Aristotelischen Grundbegriffe der Kausalität zurückkommen, die als implizite jedes Handeln und Denken mehr oder weniger systematisch innerhalb von Zeit und Raum organisieren, dann fällt angesichts der Prozesshaftigkeit des denkend oder handelnd Tätig-Seins die Schwierigkeit auf, das *eidos*, also die Gestalt der Handlung oder die Idee der Handlung klar auszumachen, einzugrenzen; dies liegt an der ontologischen Beschaffenheit des Handelns, und zwar nicht nur als zu gestaltender Prozess und Resonanzzeitraum, sondern vor allem aufgrund dessen, was Arendt als die Unabseh-

---

17 G. Raunig, *Factories of Knowledge, Industries of Creativity*, Cambridge, MA 2013.

18 D. Eribond, *Rückkehr nach Reims*, Berlin 2016.

barkeit des Handelns bearbeitet hat. Diese Aspekte lassen die Vorstellung von *einer* Handlung bzw. eines Handlungszusammenhangs und damit auch den Zweck oder das Ziel immer wieder verschwimmen. Und doch, im Handeln und durch das Handeln entsteht eine Idee von der zu vollziehenden oder von der vollzogenen Handlung, ihren Bedingungen, ihren Verwirklichungsmodi und ihrem Umfeld, das sich durch eine dem Handeln spezifische Seinsweise in die Matrix gesellschaftlichen Seins einschreibt. Die Responsivität und konkreter das Rede-und-Antwort-Stehen als Übernehmen von Verantwortung machen – wie bereits angeführt – die Handlung erst zu einer von den Handelnden bewusst vollzogenen. Die Gestalt der Handlung entsteht also erst im Zuge dieses von Agieren durchdrungenen Handlungsvollzugs; die in der denkenden Vorstellung geplante Idee von der Handlung ist bloßer Entwurf. Und erst mit der Gestalt des Vollzugs, also mit der Szene vor dem inneren Auge kann der Kairos erkannt und ergriffen werden. Das Agieren kann ebenso wenig bewusst geplant werden wie die sich ereignenden Bedingungen und Umstände. Wenn im Zuge kollektiven Handelns *eidos* und *telos* der Handlung aufeinander abgestimmt sind, dann ist die Handlung vor allem deshalb trefflich, weil sie in dem Wunsch nach gemeinsamer Hervorbringung einer solchen Handlung entstand sowie in der Lust an dem Handlungswunschensemble, dem auch die Körper angehören.

Teil II – *Mise en scène* der Praxis

Körper, Seele, Gemeinschaft als Handlungsschauplätze

Wenn die Frage nach dem Subjekt einer Handlung virulent wird, stellen sich sofort diverse Vorstellungen, ja Bilder ein, die dieses Subjekt ver*körpern*. Sei es das Freud'sche Körper-Ich oder das Subjekt der Unterwerfung *(sub-jectum)* poststrukturalistischer Prägung, das schon als frühkindliches Psyche-Soma sozialisatorisch gebeugt wird – der Körper ist ein Beseelter inmitten einer Gemeinschaft, die ihn formt und der er seinerseits Form gibt. Die Gemeinschaft wird auch als *body politics* bezeichnet, als Körper der Nation oder als Volkskörper, und alle Körper, die der Pluralität Gestalt geben, sind das Produkt einer *mise en scène* zwischen Agieren und Handeln, die ihrerseits die Praxis in immer neuen Schauplätzen und Szenarien hervorbringt.

Das Theater und die Aristotelische Dramatheorie spielen für diese Sichtweise keine unerhebliche Rolle. Das Theater ist unterschwellig in seiner vielschichtigen Bedeutung am Werk, erst als *theatron*, d. h. als Theater und Publikum, dann als Drama, d. h. als Handlung und als *mise en scène*, und schließlich als Schauplatz, an dem Körper agieren, handeln, erleiden und sich zu – immer neue Formen annehmenden – Gruppen versammeln. Die Seele wird zuweilen als Theater vorgestellt, und als Theater bezeichnet man im Wienerischen zuweilen das, was jemand macht, aber nicht machen soll: „Mach nicht so ein Theater", ist ein Ausspruch, der sowohl die angerufenen Akteur_innen als auch das Theater unter Hysterieverdacht stellt.

Das Theater ist nicht nur in der athenischen Institutionengeschichte sowohl räumlich-architektonisch als auch strukturell Vorhof und Reflexionsraum der politischen Versammlung, *ekklêsia*, sondern es ist als solches auch Vorform des Parlaments, *hemicycle*. Es prägt diesen mittleren Teil des vorliegenden Buches, dem im dritten Teil eine Analyse des politischen Agierens und Handelns folgt.

Im „exemplarischen Szenario" in Kapitel 5 zeige ich am Beispiel des Fußballs die Übergänge von Agieren zu Handeln an diversen Schnittstellen: an der Schnittstelle zwischen Körper und Psyche, an der zwischen Einzelnen und Kollektiv und an der Schnittstelle zwischen Theater und Politik. Mit dem Fuß-

ballspiel treten die im Kapitel 4 behandelten Körper wieder inmitten des Feldes auf, in dem es um die Psyche als Theatron geht. Das verweist auf das Chiasma von Psyche und Soma einerseits, Einzelnem und Gemeinschaft andererseits. Diese Begriffspaare sind stets als ineinander verwoben vorzustellen und zu denken. Dies mag für die Frage nach dem „Wer" im Handlungsspielraum Verwirrung stiften, aber die Aristotelische Dramatheorie könnte, gerade in ihrer Betonung der Peripetien, dabei behilflich sein, mit dieser Verwirrung fertig zu werden.

4 Der Körper als Akteur-Agent und als un/verantwortlicher Patient

Zwischen individuellem Einzelkörper und Kollektivkörper existiert im Handlungsgefüge eine chiastische Verbindung: Beide sind sowohl Projektionsfläche für die vorgestellte Handlung *(mise en scène)* als auch unmittelbar Akteure und Patienten der Handlung *(mise en acte)*. Zwar werden die Taten in der Regel dem „Ich" zugeschrieben (jedenfalls in den Sprachen, die über diesen Begriff verfügen), doch eigentlich lässt sich am Körper am deutlichsten erkennen, ob etwas getan wird oder nicht. Der Körper ist es, der die sichtbaren Handlungen umsetzt, und nicht umsonst ist die Hand im Spiel, wenn {wir} von Handeln sprechen.

Während ich den Leib als zur Psyche hin durchlässigen Aspekt des Körpers sehe, der Agieren und Handeln ebenso erleidet wie mitvollzieht, lassen sich die Körper als voneinander relativ abgegrenzte Entitäten zu Ausführenden der Handlungen machen, und zwar nicht nur begrifflich, also in der Theorie. Der Körper wird *in actu, de facto* instrumentalisiert, erscheint – zumindest aus Sicht der Medizin – selbst als Instrument, als eine Art Gesamtwerkzeug, das sich aus komplementären Werkzeugen (gr. *organon*) zusammensetzt, den Organen, die ihn zum „funktionierenden" Organismus machen. Der Organismus fungiert seinerseits seit der Antike in Europa und darüber hinaus als Modell für Staatengebilde, deren Eliten ihr staatliches bzw. politisches Handeln nach dem ausrichteten, was sie für *organologische Prinzipien* halten. Umgekehrt gibt der Körper noch vor der Entwicklung psychischer Fähigkeiten den Rhythmus vor, nach dem Vorstellen, Denken, Sprechen, Handeln sich konstituieren und fortan unablässig über den Körper ins Werk setzen.

Im Kontext dieser Art der Verkörperung stellt sich die Frage nach den handlungstheoretischen Implikationen des Freud'schen Dictums „Das Ich ist in vor allem ein körperliches ...".[1] Was heißt dieser Satz in Bezug auf die

1 S. Freud, *Das Ich und das Es*, Gesammelte Werke XIII, Frankfurt/M. 1999 (1923), S. 237–292, S. 253.

Selbst-/Dramatisierung des Kollektivs als Subjekt/Objekt seines Tuns, Handelns, Agierens, Erleidens und Somatisierens? Methodologisch sei Folgendes vorausgeschickt: Die Somatisierung ist eine diversifizierte Ausdrucksform, die sich nicht auf die Krankheit reduzieren lässt. In ihr wird der Körper vielmehr Schauplatz, Akteur und Patient zugleich ist; ein Schauplatz, in dem sich die Darstellungen und Darsteller als Vorstellungsrepräsentanten der Triebe und kollektive Figuren szenisch ereignen, zuweilen sogar schöpferisch hervorbringen, solange die Triebabfuhr soweit *contained*, d. h. aus/gehalten, werden kann, wie der Affektdurchbruch das minimal integrierte Tun nicht zerstört und Handeln möglich bleibt bzw. vollzogen wird.[2]

Der Körper inmitten des Spannungsfeldes von Agieren und Handeln ist niemals nur ein Einzelding oder ein von den anderen Körpern unabhängiger Einzelkörper, vielmehr formieren sich die Körper – imaginär und zugleich wirklich – zu kollektiven Körpern, in deren Matrix sie immer schon leiblich wie auch psychisch eingebettet sind. Sie werden so formiert, dass sie sich in diese Formationen des Kollektivs *möglichst* reibungslos einfügen, denn sie sind es, die dagegen aufbegehren, noch bevor das Denken zum Widerstand gegen diese Gefügigkeit fähig ist. Formierung, Deformierung, Formationen und Deformationen sind an den Körpern und durch die Körper vollzogene Prozesse, durch die sich das gesellschaftliche Gefüge aus der Matrix von unbewussten, vorbewussten und bewussten Wünschen, Affekten und Vorstellungen heraus immer wieder konfiguriert.

Wann beginnt im Kontext verleiblichter, psychisch verinnerlichter und zugleich nicht erschöpfend determinierender Macht- und Unterwerfungsstrukturen ein kollektives Tun, politisches Handeln zu werden? Da der Körper nicht nur unterworfen zu werden, sondern auch auszubrechen vermag, manifestiert sich an ihm und durch ihn der Widerstand gegen die Verfügungsgefüge, die Kontrollmechanismen und Dispositive unmittelbarer als durch das Denken

2 Peter Bieri spricht im Zusammenhang von Bewusstsein und Tun von „integriertem Tun“ und skizziert damit einen niedrigschwelligen Handlungsbegriff im Register der Bewusstseinsphilosophie, die Freud ja gerade kritisierte, weil sie seiner Ansicht nach die von der Psychoanalyse entdeckten Phänomene denkunmöglich macht: Aus psychoanalytischer Perspektive gibt es auch ein unbewusstes „integriertes Tun“ im Sinne des Agierens, ja sogar eine unbewusste Urheberschaft, wobei das Es als Autor durchaus Probleme aufwirft. Bieri bezieht diese Aspekte später durchaus in seine Freiheits- und Handlungstheorien ein und nähert sich damit in gewisser Hinsicht Castoriadis’ Konzept der Autonomie an, die sowohl individuell als auch kollektiv begriffen ist und nicht zuletzt als eine zu vollziehende Öffnung für das Unbewusste sowie als eine bessere Integration oder Anpassung von Bewusstem und Unbewusstem verstanden wird. P. Bieri: „Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?“, in: W. Singer (Hg.): *Gehirn und Bewusstsein*, Heidelberg 1994, S. 172–180, sowie *Das Handwerk der Freiheit*, Frankfurt/M., 2003.

und Sprechen; *mise en acte* und *mise en scène* sind im körperlichen Agieren/Handeln unmittelbar miteinander verbunden. Am vehementesten manifestiert der Leib sein aufbegehrendes Potenzial über seine Triebhaftigkeit, seine erotisch-sexuellen Dimension in Verbindung mit der Seele: Der Körper wechselt dann zuweilen vom Akteur zum Provokateur.

Doch schon im simplen Bewegungsdrang steckt ein Potential des Körpers, das Platon in den *Nomoi* als etwas im Kind noch ungebrochen Lebendiges beschreibt, das es nicht zuletzt durch Tanz, Gesang und Kunstgenuss zu kultivieren gelte – und nicht nur zu zügeln und erst recht nicht zu brechen: Die Körper lassen sich nach der Auffassung des Atheners in den *Nomoi* lieber mit Subtilität und Freude denn durch die Gewalt der Disziplin unter die Ägide des Kulturellen, der Sitten und der Gesetze bringen.[3]

Das Agieren ist in erster Linie im Leib verortet. Nicht nur im Kindesalter oder im Zuge von regressiven *acting outs*, sondern auch im Zuge von rituell veranstalteten Ekstasen oder im rhythmisch-freien Tanz schüttelt der Leib die Herrschaft des formgebenden Begriffs immer wieder ab. Die Befreiung des Körpers vom choreographischen Zwang im modernen Tanz und der Einfluss des Jazz sowie der afrikanischen Tänze auf die Populärmusik des 20. Jahrhunderts stehen unterschwellig in Verbindung mit der freien Assoziation der Psychoanalyse als Eröffnung eines Zugangs zum leiblichen Unbewussten,[4] und zwar im Sinne eines kreativen Potentials des Psyche-Soma und der bereits in Teil I erwähnten *somatischen vis formandi*. Es geht dabei nicht nur um die negative Freiheit vom Zwang, sondern – in Verbindung mit der Musikalität des Körpers und der Gemeinschaft der Körper – auch um die radikale Eröffnung von experimentellen Räumen für die Erfindung neuer Freiheiten, neuer Verwirklichungsmodi der Freiheit im Sinne neuer Agierens-, Denk- und Handlungsweisen.

Der Körper gibt also einerseits das Modell ab für die Denktätigkeit, durch die der Geist vom Körper abgelöst zu werden beansprucht wird (spätestens seit Platon), andererseits kommt der Leib bzw. der Körper ständig dazwischen, durchkreuzt durch Widerspenstigkeit die Pläne des Geistes für bestimmte Handlungen und erlegt ihm seinen Stil, seine Stimmungen, seine Energie oder seine Trägheit auf. Diese spezifisch somatische *vis formandi* des Leibes bzw. des Körpers ist nicht identisch mit dem, was in Anschluss an Cassirer innerhalb der psychoanalytischen Theoriebildung als Symbolisierungsfähigkeit, als Ausdrucks- und Darstellungsfunktion des Menschen relevant geworden ist. Zwar hat der Körper über die Sinne maßgeblich daran Anteil, doch geht es hier vor allem um die Fähigkeit, zu sprechen und vom Körper ablösbare

3 Platon, *Nomoi*, 2. Buch.

4 K. Heiland (Hg.), *Kontrollierter Kontrollverlust. Jazz und Psychoanalyse*, Gießen 2016.

Symbole auszubilden, die mit einer – nicht pathologisch zu verstehenden – Fähigkeit zur Dissoziation verbunden ist.

Das Spezifische der somatischen *vis formandi* in Bezug auf das Handeln ist aber gerade die konkretistische, unmittelbare, maßgeblich taktil geprägte Gestaltungs-, Differenzierungs- und Metabolisierungstätigkeit im Medium des Leiblich-Materiellen. Der Leib ist Lokalität und zugleich Translokalität im Hindurch- und Vorübergehen von leiblich-materiellen Figurationen: Geschwüre, Symptome, dermische Reaktionen, energetische Fluktuationen etc. Er ist selbst die Schnittstelle zwischen Somatischem und Psychischem. Als somatische *vis formandi* bewerkstelligt er materielle Verankerung und gleichzeitige Transsubstantiation originärer Körperschemata durch die schöpferische Einbildungskraft im Leiblichen und durch das Leibliche bzw. den organischen Körper. Aus der somatischen Verankerung aller Phantasie und Gestaltungstätigkeit heraus und in Anlehnung an sie wird überhaupt erst jeglicher Wechsel in der Prozessstruktur des Symbolisierens, also des Agierens und Handelns vermittels der Sprache möglich. In diesem Sinne ist Agieren und Handeln kreativ, d. h. Neues hervorbringend; es ist Einfallen und Einfälle für Neues haben, das impliziert auch die Fähigkeit, den Kairos zu erkennen und zu ergreifen. Das Einfallen in die festgesetzte Ordnung ist ereignishaftes Umwelzen im oftmals blitzhaft-augenblicklichen einander Abwechseln von Alt und Neu. Ohne Körper ist dieser Wechsel nicht vollziehbar, ja der Wechsel beginnt in den Körpern, der Geist vermag ihn gerade irgendwie und stets partiell nachzuvollziehen, so wie umgekehrt der Körper zuweilen das Denken nur schwer nachzuvollziehen vermag.

So stammt der bereits erörterte Begriff des Kairos in seiner für die politische Philosophie seit Aristoteles zentralen Bedeutung von einem Arzt, Hippokrates, der ihn für den Moment des Wechsels von der Erkrankung in die Genesung definiert als „die Zeit, in der nicht viel Zeit ist". Doch der Wechsel, über den Neues einfällt und hereinbricht, ohne dass zu Beginn gewusst wird, wie und wohin der Vollzug solcherart verändernden Handelns führt, ist mehr als eine Grenzsituation; er ist Vollzug der praktischen Aporie zwischen Agieren und Handeln in seiner konzentriertesten Form kollektiver Körper-Aufstände. Deshalb kann er noch nicht geplant vor sich gehen, sondern vollzieht sich mehr im Modus des Agierens, des Improvisierens; das Handeln ist daraus zwar nicht *a priori* ausgeschlossen, doch es muss dem Agieren den Vortritt lassen, bevor es als Revolutionäres daran anknüpft: als experimentelles, offenes, probierendes und entwerfendes Handeln.

Zugleich ist die Einbildungskraft, wie die Sinneswahrnehmungen, differenziert/differenzierend. Die abstrakten Verallgemeinerungen mögen als Leistung der denkenden Psyche bzw. des denkenden Geistes angesehen werden gegenüber der konkretistischen Ortsgebundenheit der somatischen *vis formandi*, sie sind aber auch das Hinwegheben über das Realitätsprinzip, sodass der

im logischen Eigensinn sich einengende Geist in die Manie zu kippen droht, wenn er sich nicht auch leiblich-sinnlich in der Welt verankert. Seine Verankerung im Gemeinsinn findet immer auch über die Gemeinschaft der Sinne (*koinê aisthêsis*) statt, also über die crossmodale Wahrnehmung, die Aristoteles vor allem in seiner Schrift *Über die Seele* wohl auch in Anspielung auf den Gemeinsinn so benannte, denn diese Sinne sind {uns} allen – bis auf einige Ausnahmen – gemein. Insofern wurzelt der Gemeinsinn auch in ihnen, noch bevor er sich auf Rationales besinnt und einigt.[5]

Als Austragungsort für die Konflikte der Psyche und zwischen den Psychen ist der Körper der konkret transzendentale Raum des Geschehens im Spannungsfeld von Agieren und Handeln. Wenn der Körper als Modell und als Glied etwa des politischen Raums[6] betrachtet wird, dann tritt er nicht nur intuitiv als Subjekt auf, er lässt sich auch als solches begreifen, analytisch wie synthetisch. Die Zirkularität der Körpermetapher in der Konstituierung des politischen Raums verbindet zwischen Einzelnen und Ganzheit, zwischen Gliedern des Körpers, Mitgliedern der Gemeinschaft und Zusammenhang, ohne den weder ein Handlungsgefüge noch ein Institutionengefüge denkbar ist.

Die politische Versammlung ist eine sichtbare, hörbare und spürbare Ansammlung von sprechenden und gestikulierenden Körpern; Ein- und Ausschluss geschehen über die Markierung von Körpern, sei es subtil oder durch offenkundige Klassifikationen aufgrund anatomischer Merkmale, gestischer Attitüden, sexueller Praktiken etc. Der militärische und daran angelehnt auch

5 Dieser zentrale Aspekt Aristotelischer Wahrnehmungstheorie ist nicht nur für das Verständnis der crossmodalen Wahrnehmung wichtig gewesen, sondern auch für die Verknüpfung zwischen individuellen und kollektiven Phänomenen der Aktiv-Passiv-Medium-Dialektik im Wahrnehmen, Denken und Tun. Damit rückt die Frage nach den Aspekten, Perspektiven/Absehbarkeiten und Sichtweisen je nach Position in den Vordergrund und damit auch die Gewichtung als zentrales Element für einen gelungenen Erkenntnisprozess im Handlungsgefüge. Für eine kenntnisreiche und originelle Analyse und Begriffsgeschichte der Aristotelischen „Gemeinschaft der Sinne", auch in Verbindung mit dem Gemeinsinn, siehe P. Gregoric, *Aristotle on the Common Sense*, Oxford 2007. Gregoric nennt die *koinê aisthêsis*, engl. *common sense*, also dasselbe Wort wie Gemeinsinn, einen der erfolgreichsten Aristotelischen Begriffe. S. 12.

6 „Der Körper als Modell und als Glied des politischen Raums" war der Titel eines zwischen 1995 und 1998 durchgeführten Forschungsprojekts, das vom FWF finanziert wurde und vor allem in *Corps Transfigurés*, Band I, Teil 2 publiziert wurde (A. Pechriggl, *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres* Bd. I. *Du corps à l'imaginaire civique*, Paris 2000). An zentrale somatologische Thesen dieser vor allem geschlechteranthropologischen Arbeit knüpft das vorliegende Kapitel in handlungstheoretischer Perspektive an.

der politische Männerkorps ist ein eindrückliches Beispiel dieser Agierens- und Handlungsweisen, die dem Körper zwar nicht prinzipiell die Verantwortung für Ein- und Ausschluss übertragen, die ihn aber zum Anlass nehmen und zum Austragungsort, ja nachgerade zum Schlachtfeld machen.

Doch der Körper tritt aus seiner reinen Räumlichkeit (als *res extensa)* heraus, wird *res extendenda*, als Akteur oder als Patient, der sich behandeln lässt, Krieger(in), Zeugender, Gebärende, Neugeborenes, Sterbende_r und all die anderen somatischen Personen, die dem kollektiven Körper ihre langfristigen Strukturen einprägen. Noch die verräumlichte Zeitauffassung entlehnt ihre Zeitachse Vergangenheit–Gegenwart–Zukunft der frontalen bzw. dorsalen Ausrichtung des sich meist nach vorne fortbewegenden Körpers.

Schließlich lässt sich die Grenze zwischen Agieren und Handeln am Körper wohl zuverlässiger ausmachen als an den rein eidetischen bzw. intelligiblen oder auch nur leiblich-psychoaffektiven Äußerungen. Diese sind ihrerseits immer nur als psychosomatische Ausdrücke erkennbar und nur insofern die Sprache im und durch den Körper spricht – affektgeladen, affektiv besetzend, Affekte leib-körperlich manifestierend – kann die Entschlüsselung dieses Verhältnisses gelingen. Eine Entschlüsselung des Agierens-Handelns ist damit notwendig schon eine auf Leib-Seele bezogene, also eine, die das Denken als im, durch und über den Körper sich Vollziehendes und auf ihn Einwirkendes zugrunde legen oder zumindest zum Ausgangspunkt machen muss.

Um die figurative und orientierende Relevanz des Körpers im transkorporalen, also den Körper zum Denken hin überschreitenden Vollzugsakt zu veranschaulichen, ist es hilfreich, noch einmal auf den Denkakt zurückzukommen. Wie oben aufgezeigt, oszilliert das Denken zwischen freiem Assoziieren im Register des Agierens und konzentriertem Verfolgen von Gedankengängen im Register des Handelns im Körper, den ich weiter oben als Denkresonanzraum fasste. Der Körper ist aber auch Modell und Akteur im Verfolgen von Gedankengängen, die als peripatetische Übungen zur Verräumlichung und expliziteren Verleiblichung der Gedanken in Gängen gesehen bzw. gedacht werden können. Diese *mise en scène* des Denkens als körperlicher Vollzug ist dem Denkakt als *mise en sens* eigentümlich, wie das Beispiel der Rhetorik und der Induktionsbeweis der Dialektik zeigen.[7]

In der Szene des Gedankengangs spielt der Körper als Akteur des Denkens selbst die Hauptrolle und hebt sich dabei zugleich von sich als ein im Raum sich Bewegender ab. Sein Innehalten um Nachzudenken evoziert die Eröffnungsszene in Platons *Symposion*, als Sokrates zögert, in Agathons Haus einzu-

7 Aristoteles beschreibt das Beispiel nach seiner sprachlogischen Relevanz, weil in der Rhetorik die Dimension der Rede zwischen Rhetorik und Dialektik zentral ist. Aristoteles, *Rhetorik* I, 1356b1. Aus einer poetologischen Perspektive wäre das Beispiel in seiner die *opsis*, also die visuelle Szene betreffenden Dimension zu beschreiben.

treten, während am Schluss der durch sein betrunkenes bzw. manisches Agieren charakterisierte Alkibiades just zu dem Zeitpunkt in den Raum stürzt, als das Symposion fast zu Ende ist, und mit dieser *mise en acte*, die einer *mise en abîme* gleicht, ein Fenster auf jenes Chaos öffnet, das die Philosophie als Liebe zur radikalen Infragestellung zu stiften vermag. Rodins Denker und unsere Denkfalten gehören diesem Denkkörperimaginären ebenso an wie der Rauschebart des beinahe göttlichen weißen Philosophen oder die Geburtswehen, von denen die Hebamme Sokrates den Philosophielehrling zu befreien hilft. Die weiblichere Eule dagegen oder Pallas, der sie zugehört, sind verkörperte Symbole der Weisheit, die Athene von ihrer Mutter Metis – der List der Vernunft – geerbt hat.

a Was macht und erleidet der Körper, wenn {wir} agieren bzw. handeln?

Psyche-Soma

Die Begriffspaare Psyche-Soma (Leib-Seele) und Körper–Geist können dahingehend differenziert werden, dass die aporetische Einheit des Psyche-Soma einer tradierten Dualität von Körper und Geist gegenübersteht. Ontologisch und erkenntnistheoretisch gesprochen geht die Dualität von Körper und Geist aus einer stärker mengen- und identitätslogischen Analyse hervor, während jene weniger dichotome Dualität Psyche-Soma von Unbestimmbarkeit und einer Vermischung der Subjekt-Objekt-Positionen sowie von einer starken Durchlässigkeit der Grenze zwischen den semantischen Feldern Psyche und Soma geprägt ist. Psychogenetisch, aus psychoanalytischer Sicht gesprochen, wäre das Psyche-Soma das noch diesseits der Vorstellungs- und Denktätigkeit angesiedelte Leben des Säuglings; die Ein/teilung in Körper und Geist hingegen setzt Sprache und objekthafte Wahrnehmung des Körpers durch den Geist bzw. durch die geordnete Sinneswahrnehmung und das Denken voraus.

Das Chiasma ist dort wirksam, wo {wir} die *vis formandi* als eine ursprünglich psychosomatische und hernach als sowohl körperliche und psychische wie auch leibliche und dia/noetische (d.h. kognitive) fassen. Um diese ursprünglich psychosomatische *vis formandi* als Gestalten, Vorstellungen, Bilder und schließlich, auf kollektiver Ebene, auch Bedeutungen hervorbringende „Einbildungskraft" zu begreifen, ist es hilfreich, auf den Freud'schen Begriff der Anlehnung und spezifischer auf den Bion'schen Begriff des Metabolisierens zurückzugreifen, der als anonyme Tätigkeit in {uns} und zwischen {uns} die *mise en scène* als eine der Phasen jedes Agierens und Handelns vollzieht.

Freud spricht im Kontext der Frage nach der Beziehung zwischen Trieb und Vorstellung immer wieder von Anlehnung. Der Trieb reicht nicht nur ins Somatische, er *ist* vorwiegend somatisch, doch um in der Psyche und im psychischen Modus zu wirken, d.h. aktiv zu werden, bedarf er einer minimalen

Repräsentationsfähigkeit, Darstellbarkeit und Vertretung durch Repräsentation im Sinne der Vorstellung. Freud nennt dies die Vorstellungsrepräsentanz des Triebes.[8] Den Gedanken, dass die Psyche sich in ihrer Vorstellungstätigkeit an die somatischen Prozesse und Strukturen anlehnt, führt Bion über den zuerst metaphorisch anmutenden Begriff des Metabolismus bzw. der Metabolisierug weiter.[9] Die frühkindliche Psyche entwickelt ihre Vorstellungen nicht nur über den Spracherwerb, sondern auch und zuerst bzw. gleichzeitig in Anlehnung an die Prozesse des somatischen Stoffwechsels und der frühen sinnlichen Wahrnehmung, Artikulation, Präsentation, Kommunikation und sonstiger Tätigkeiten wie Einnehmen, Verdauen, Ausscheiden, Vernehmen, rhythmische Wechsel zwischen Lust und Unlust, Licht-Dunkel, Ruhe und Stille bzw. Sattheit und Hunger.

Für den Säugling, der noch ganz – wenn auch zuweilen gespaltenes – Psyche-Soma ist, gibt es noch keinen Körper. Aus Sicht der anderen dagegen hat und ist der Säugling aber sehr wohl schon funktionierender Körper, Organismus, Körperfunktionen, welche für die Entwicklung des denkenden Geistes unumgänglich sind (auch wenn es die Möglichkeit der Kompensierung etwaiger Ausfälle von bestimmten Funktionen wie Hören oder Sehen etc. gibt, so ist ein Minimum an körperlichem Funktionieren unumgänglich für die psychische Entwicklung).

Während die Philosophie den Körper hauptsächlich hinsichtlich der Wahrnehmungstheorie als Sitz der Sinne in Betracht zieht, setzt die Psychoanalyse immer schon im Leiblichen bzw. im Körper als von der Psyche nicht zu Trennenden an. Nun bringen Denken und Handeln sich immer schon über den Körper und vermittels des mit anderen Leibern verbundenen Leibes bzw. im Leib hervor, und diese Tätigkeiten bilden sich über die körperschematischen Bahnungen im Gehirn, aber auch im Körper selbst aus.

Sie prägen aber auch die Gruppenmatrix, der er jeweils angehört und die immer schon mitgedacht werden muss. Diese Ausbildung des Denkens und Handelns aus dem Somatischen inmitten von anderen Leibern/Körpern geschieht über unendlich viele Modi der Transfiguration psychosomatischer Schemata, durch Metabolisierung, Analogiebildung, Metaphorisierung, Konversion, Aus/scheidung, Differenzierung, also Ausdruck und Gestaltung im vielfältigen Sinn. Das heißt, wenn Vorstellen, Denken und Tun wie Verdauen, Ausscheiden *(krinein)*, Einverleiben, Begreifen vor sich gehen, dann im metaphorisch-ontologischen Sinn und nicht als bloße Redewendung. Es wird dabei von einem Bereich in den anderen herüber getragen *(metapherein)*, aber dieser andere Bereich wird zugleich neu und radikal anders konstituiert, wodurch

8 Siehe vor allem *Die Verdrängung*, GW X, S. 248–261 und *Das Unbewusste*, GW X, S. 263–303.

9 Bion, W. R., *Lernen durch Erfahrung*.

diese Transformation ontologisch relevant wird. Umgekehrt wirken Denktätigkeit und Agieren/Handeln zurück auf das gesamte Leibgeschehen, auf die Körperschemata, ja auf den gesamten „Schematismus der Einbildungskraft" (Kant), über den {wir} die Hervorbringung von Vorstellungen und inneren Bildern seit Kant begrifflich nachzuvollziehen versuchen. In diesem Sinne wurzelt Agieren in diesen Effekten gleichsam chemisch und physiologisch und erst allmählich psychisch, d.h. affekt-wunsch-vorstellungsmäßig, dann sprachlich-logisch.

Denken und Handeln stellen sich also immer auch schon im körperlichen Vollzug vor und dar, verstellen und verwischen einander, sei es über die bereits angesprochenen spezifischen Körpermetaphern oder über die somatische *vis formandi* als solche, d.h. performativ-ontologisch, und nicht nur *wie ein* Körper, d.h. mimetisch- oder analog-tropisch.[10] Aus dieser psychosomatischen Matrix heraus vollziehen sich Agieren und Handeln für die Handelnden und für die anderen immer auch körperlich, affektiv, leiblich im Rahmen einer gesellschaftlichen Matrix von unbewussten, vorbewussten und bewussten, an- und ausgesprochenen Vorstellungen, Affekten, Wünschen. Im Grunde handelt es sich um *eine* Matrix und *zwei* Aspekte, den individuell psychosomatischen und den gesellschaftlich-kommunikativen Aspekt dieser Matrix.

Das Handeln prozessualisiert sich also – wie das Denken auch – vermittels partialkörperlicher und integrativer, Körper-Ich-syntoner Szenarien in vom Zerfall *(mise en abîme)* bedrohten oder von Harmonie geprägten Rhythmen bzw. in mehr oder weniger rhythmischem Oszillieren. Das heißt, dass alle Handlungen, in die {wir} verstrickt sind und die {wir} begehen, immer auch diese gesamte Matrix anklingen lassen, und zwar bei allen, die in die Handlungen jeweils involviert sind bzw. auf die sie sich auswirken und in die sie dadurch ihrerseits involviert werden, sei es als Handelnde, als explizite und „kompetente" Akteure, sei es als ohnmächtig Erleidende, deren heftige Passionen aber in das Agieren und Handeln der Täter_innen früher oder später einfließen werden, oder irgendwo zwischen diesen Polen.

Handlungen oder Re-/Aktionen anderer bloß zu erleiden, versetzt den Leib in affektiven Aufruhr, macht das Subjekt zum leise oder laut aufbegehrenden

10 „Performativ-ontologisch" heißt hier nicht im tradierten Sinn ontologisch-substanziell, sondern durch und in der verkörpernden Darstellung (als Ereignis und Vollzug) seinsrelevant, offen-eröffnend, veränderbar und jedenfalls gestalterisch verändernd; „mimetisch-tropisch" verweist auf einen Sprachgebrauch, der diese im Modus des kollektiven Agierens begriffene ontologische Dimension der wirklich verändernden und gestaltenden Körpermetapher als Performanz verkennt und nur in der Logik der Nachahmung im Platonischen, nicht im Aristotelische Sinn der Mimesis spricht. Ich komme auf die Relevanz des Aristotelischen Mimesis-Begriffs in der *Poetik* für Agieren/Handeln im folgenden Kapitel genauer zurück.

Untertanen, *subjectum*, zum gesellschaftlichen Patienten der Handlungen derer, die durch dieses Handlungsmonopol gegenüber den bloß Erleidenden zu Täter_innen werden. Die Erleidenden erleiden neben diesem Aktionismus der anderen auch noch ihre „eigene" Ohnmacht und die Affekte der zu unterdrückenden Wut darüber: *pathein*, Erleiden, Affiziertsein bzw. affektives Erleiden, äußert sich dann im und über den Leib, will sich über den Körper Ausdruck verschaffen. Über die Triebabfuhr hinaus wohnt dem Leib eine nicht nur gestische Gestaltungsbegierde inne, mit der er sich immer neu ins Sein bringt – oder aus diesem heraus – und über die er bedeutungsstiftend agiert und nicht nur reagiert. Das geschieht in den unterschiedlichsten affektiven, pathogenen, sozialen bzw. politischen Modi, über die offen bis subtil zensurierten Sprachrohre, über Auf-die-Straße-Gehen oder in Versammlungen, über Kunstwerke oder bedeutsame Symptome *(burn out)* und erholsame oder tödliche Krankheiten inmitten eines Systems verinnerlichter Zwänge und subtiler Selbst-/Ausbeutung.[11]

In diesem Sinn beginnt mit dem Agieren aus dem ohnmächtigen Leiden heraus die Wende aus der Passivität in die Aktivität. Insbesondere das Erkranken des Leibes, das auf Französisch oder auf Englisch analog zum Akt des Sich-Verliebens als Fallen bezeichnet wird *(tomber malade, tomber amoureux, fall ill, fall in love)* markiert oftmals einen radikalen Wechsel in und durch eine zu bewältigende Leidensgeschichte. Das leibliche Agieren, das noch kein explizites Handeln ist, fungiert als Vermittlungsraum, in dem Aktivität und Passivität ineinander greifen und auseinander hervorgehen. Dieses Agieren setzt unmittelbar im Moment des Affiziert-Seins selbst ein, aber eben auf verborgene, verschleierte, zumeist verschobene und sprachlich schwer zu deutende Art und Weise, im Modus des „es passiert etwas" in den Körpern, mit den Körpern, aus ihnen heraus und über sie hinaus.

Anders als auf gesellschaftlicher Ebene mag das Agieren-Handeln im und über den Körper auf individueller Ebene relativ leicht nachvollziehbar erscheinen, obschon bisher vom Körper nur erst als Austragungsort und Akteur die Rede war und noch nicht wirklich von den Diskrepanzen zwischen Agieren und Handeln, die sich im und über den Leib bzw. Körper verraten und inszenieren. Was über die Sprache/n des (Aus-)Agierens gesagt wurde, gilt auch für die Körpersprachen, die Gesten, nur dass sie in einer Gesellschaft, in welcher der Logos als Kausalitäts-Ratio und Mengen-/Identitätslogik vorherrscht, weniger beachtet, weniger explizit gedeutet und sogar analysiert werden, am häufigsten in der medizinischen Diagnostik und in der gruppen/psychoanaly-

11 Siehe hierzu vor allem den immer noch hochaktuellen Text von Freud *Das Unbehagen in der Kultur*, GW XIV, Frankfurt/M. 1999.

tischen Klinik. Das heißt nicht, dass sie nicht existieren bzw. bedeutungsstiftend wirken würden.[12]

Ob in der Geste oder in der Krankheit, der Körper drückt etwas aus, was in herkömmlicher Sprache, mit Worten nicht ausgedrückt werden kann. Er agiert gleichsam als Darsteller unserer unsichtbaren Psyche, an ihrer Stelle und als – zuweilen widersprechende – Begleitung unseres deliberativen und mehr oder weniger verständig sprechenden Ichs, wenn dieses dazu gerade nicht in der Lage ist oder nicht sein soll, kann, darf. Der Lügendetektor arbeitet auf der Grundlage dieser Annahme und unsere Kommunikation bezieht dies implizit immer schon mit ein. Die Konversionshysterie ist ein interessantes Beispiel für das körperliche Ausagieren nicht sagbarer Konflikte, wie etwa die Lähmung des Beins, die jemanden am Gehen hindern soll, wobei die spezifische Verhinderung eines bestimmten Weges um den Preis des gesamten Gehvermögens erlangt wird. Wohin nicht gegangen werden soll, kann die Psychoanalyse im Zuge der Auflösung des betreffenden Konflikts erschließen, sprich die betreffende Person kann es sich frei assoziierend im therapeutischen Setting bewusst machen, wodurch das Symptom in der Regel verschwindet.

Die Sprache, die Art zu sprechen, bringt etwas zum Ausdruck, was nach den herkömmlichen Regeln der Vernunft bzw. des gängigen Sprachgebrauchs in einer bestimmten Situation keinen Sinn macht oder von unangemessener Aggressivität etc. zeugt: {Wir} agieren sprachlich ein körperliches oder psychosomatisches Unwohlsein aus, dessen {wir} {uns} nicht bewusst sind. Es gibt keine allgemeinen Regeln für die Gewichtung, d. h. ob etwas mehr im somatischen oder mehr im sprachlichen Modus ausgedrückt wird, auch nicht für die unbewusste Wahl des Akteurs (Körper oder sprechendes Ich). Gewichtung und Wahl sind je historisch, situativ, gesellschaftlich etc. bedingt. Wenn es Regeln gibt in diesem Verhältnis zwischen re/agierender Sprache und re/agierendem Körper, dann sind es die Regeln der zeiträumlichen Opportunität des Ausdrucks, des Zur-Sprache-Kommens oder des „Zum-Symptom-Kommens".

Diese Opportunität ist nicht der Kairos wie im Handeln, oder nur in einem übertragenen Sinn, es ist vielmehr die Gesamtheit der Bedingungen, aus denen heraus „es" oder die Gruppe spricht bzw. agiert und „gesprochen wird". Erst nachträglich lassen sich bestimmte unbewusste Intentionalitäten (Wünsche, Vermeidungen) ausmachen bzw. re-konstruieren, weil es in diesem Bereich eben nicht planend zugeht. Es bleibt letztlich ungewiss, ob die Deutung richtig, d. h. insgesamt zutreffend war, denn irgendetwas trifft sie immer, eben weil die Psyche sich im gesamten Leib ausdehnt und ihn in jedem seiner Teil-

12 Philosophisch waren hier vor allem Derrida und Castoriadis in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts bahnbrechend, beide mit starker Bezugnahme auf Freud und Lacan sowie, das gilt vor allem für Castoriadis' Magmalogik, auf die Quantenphysik und die durch sie „revolutionierten" Naturwissenschaften.

chen und Wellen belebt, auch noch in den bereits sterbenden oder in den ihn zum Sterben disponierenden Krebszellen.[13]

Dazu kommt die Frage nach der Dissonanz bzw. der Stimmigkeit. Für die Psychoanalyse ist der Konflikt und damit die Unstimmigkeit zwischen Agieren und Handeln, zwischen Leib und Seele im Zentrum der Aufmerksamkeit, weil er als unerkannt pathologischer, d.h. Leid bringender, Triebkonflikt in den Erscheinungsraum der Sprache geholt und nachdenkend bzw. handelnd bearbeitbar gemacht werden soll. Doch üblicher ist das ständige Oszillieren zwischen Dissonanz und Stimmigkeit zwischen Körper und Geist als dem „Organ" des Denkens, das immer schon mit der Zunge, *mothertongue* oder allgemeiner *la langue* (frz. die Sprache) anhebt. Deshalb ist aus einer von der oben genannten zwiefältigen (psychosomatischen und gesellschaftlichen) Matrix ausgehenden Perspektive die Grenze zwischen Agieren und Handeln durchlässig: Wo die einen mehr handeln, agieren die anderen, und die Gesamtheit oszilliert im Prozess der Gestaltung, der Selbstveränderung, Selbstinstituierung und Selbstorganisierung der Gesellschaft.

Was Nancy in *Corpus*[14] als spezifisches Wissen des Körpers in Szene setzt, grenzt sich vom Anspruch des Logos auf Allwissen ab. Wenn {wir} allerdings bestimmte körperliche Zustände betrachten, die {uns} am Denken und/oder am Reden hindern, dann kehrt sich die Perspektive um: Der eigene Körper wird {uns} plötzlich zum Gefängnis oder zum Schmerztyrannen, unter dem die Seele stöhnt und der Geist schweigt. Doch zugleich beginnen {wir} in eben diesen Momenten der Ohnmacht mit dem und für den Körper zu handeln, versenken {uns} in die Schmerzgegend, begeben {uns} zum Arzt, in Behandlung oder beginnen eine Kur. {Wir} könnten {uns} auch dem Schmerz überlassen, in der Hoffnung oder dem Wissen, dass er wieder vorübergeht, dass {wir} wieder „voll handlungsfähig" werden oder zumindest halbwegs, wenn nur der Schmerz aufhört, der alles im Gehirn an sich zu ziehen scheint, in jenem Organ, aus dem der Schmerz kommt, in dem selbst jedoch so gut wie kein Schmerz zu spüren ist. Oder es überlässt sich jemand der Krankheit, ignoriert die Symptome und stirbt.

Der Körper ist der Agent, ohne den {wir} im Allgemeinen nicht zu handeln vermögen. Selbst wenn der Körper gelähmt ist, seine herkömmlichen Funktionen einbüßt, wird er nicht verlassen, sondern gleichsam nach den Parametern der Mechanik repariert, mit Ersatzteilen versehen, ein Herz wird ausge-

13 Es geht dabei vor allem um den Prozess, den die Deutung in Gang setzt; im psychoanalytischen Gruppensetting wird dies noch deutlicher, weil die Deutungen in der/durch die Gruppe nicht die im Einzelsetting vorherrschende Autorität des Meistersignifikanten haben und dadurch der Prozess, den sie auslösen, selbst in den Mittelpunkt der gemeinsamen Auseinandersetzung rückt.

14 Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Berlin 2003.

tauscht, Brillen werden angefertigt, Prothesen ein- oder aufgesetzt, Tumore und ihre Umgebung chirurgisch entfernt etc. Die Medizin rettet so unzählige Leben, schiebt den Tod vieler Menschen um Jahre, ja um Jahrzehnte auf. Die Industriegesellschaft agiert und handelt im großen Stil nach diesem Muster, bis hinein in die Sexualität und in die Herstellung menschlichen Lebens. Was dabei entwickelt und propagiert wird, mag als *technê* erscheinen, doch diese Praktiken und das dazugehörige Imaginäre sind ebenso in der Sphäre des Handelns angesiedelt: Ethikkommissionen werden eingesetzt, die beraten und entscheiden, ein immer komplexerer Normsetzungsprozess dient der Reglementierung dieser Praktiken und ihrer gesetzlich bestimmten Nutznießer (siehe weiter unten Kap. 6b).

Der funktionstüchtige Körper ist – gerade in den von der NS-Herrschaft bis heute geprägten Gesellschaften – immer auch Teil des „Volkskörpers“, der als gesunder gleichsam heilig und rein ist und in dem alles diskret-abzählbar gemacht wird. Die Epidemiologie, der Sport- und Körperkult, die Wellnessoasen und Kuranstalten, sie alle zeugen vom euphorischen Abfeiern des schönen, guten und produktiven Körpers, gegen das die philosophisch tradierte Vernachlässigung des Körpers zuweilen geradezu erfrischend, ja geistig belebend wirken mag.

Im Karneval, im Umzug, im Protestmarsch oder im modernen Tanz dagegen durch- und überschreiten die Körper einander zu verändernden Handlungen, sprengen die Grenzen des gedrillten, funktionstüchtig gemachten Körpers zu neuen Formen, zu neuen Potentialitäten des Psyche-Soma und schließlich zur *Ent*-täuschung in der Anerkennung dessen, dass die Illusion der Unsterblichkeit, in der die gesunden Sterblichen leben, ein Ende hat. Das trifft auch auf Palliativstationen und bestimmte Abteilungen von Krankenhäusern zu, in denen der Tod auf der Tagesordnung steht.

Dass es eine Sinnstiftung auch ohne die Illusion der Unsterblichkeit gibt, zeigt jeder Tag im Leben eines Körpers, der eine tödliche Krankheit oder einen schweren Unfall überlebt hat. Das daraus sich ergebende Primat des Lebens über den Tod im Leben hebt die Verdrängung des letztgültigen Todes zumindest für einige Zeit auf und verändert die Strukturen des Handelns, vor allem ihre Zeitlichkeit maßgeblich. Denn die Verdrängung des Todes führt zu seiner Omnipräsenz als Gespenst im Alltagsleben und zur existenziellen Schalheit, die mit einer augenblicksvergessenen Haltung einhergeht, welche die lebendige Gegenwart permanent mit Reminiszenz und Hoffnung auf bessere Zeiten überlagert. Dieser eigentümliche Zeitbezug ist mit einem spezifischen Agieren verbunden, das dem Handeln eine übermäßige Bedeutung zuschreibt und es dabei in hypertropher Weise als Handlungszwang auf den Plan ruft. Ein Handlungszwang, der sich mit einer ununterbrochenen Reihe von rituellen Zwangshandlungen sättigt.

Im akuten Bewusstsein um die eigene Sterblichkeit mag die Zeit im Körper als ausgedehnte Gegenwart erlebt werden, weil die Zukunft nicht mehr in der Illusion der Unsterblichkeit ins Unendliche ausgedehnt ist und die Gegenwart zentral und nicht permanent aufgeschoben bzw. vorauseilend in der immer schon angestrebten Zukunft aufgehoben ist; der Mensch kann sich der Gegenwart als einziger Gelegenheit für Handlungen, Genuss und Liebe bewusst werden, und es entsteht ein eigener Sinn für den Kairos. Jeder Moment erhält dann eine spezifische Bedeutung, als Kairos für den Ärger, für Improvisieren, für Freude oder für eine Entscheidung. Der Leib rückt dabei deutlicher ins Zentrum sinnlichen Gewahrseins, von dem aus der Unterschied zwischen Agieren und Handeln nicht mehr so wichtig ist, weil das Tun – egal ob bewusst oder unbewusst – dem guten (Zusammen-)Leben für die vielleicht kurze noch bleibende Zeit geweiht ist.

b Der Körper als auserwähltes Schlacht- und Aktionsfeld: *mise en acte/mise en abîme*

Der Körper steht auf dem Spiel; ein Spiel, in dem es nicht nur in der Medizin um Leben und Tod geht, auch im Kindbett, im Krieg und im täglichen Leben der vom Tod bedrohten Körper. Wenn der Körper als Schlachtfeld metaphorisch inszeniert wird, dann verwirklicht sich aber vor allem ein kriegerisches Imaginäres, weil die Metapher sich zugleich im und durch die Körper als Kraft- und Aktionsfeld vollzieht bzw. vollzogen wird. Der Körper agiert und erleidet bzw. trägt sich hier an mehreren Schnittstellen zu, an der Schnittstelle zwischen formiertem und vom Zerfall bedrohtem Einzelkörper und kollektivem Körper, an der Schnittstelle zwischen Bedeutungsträger und Austragungsort, an der Schnittstelle zwischen Zerfall oder Dissoziation und Versammlung oder Assoziation. Der Körper ist dabei zugleich Schauplatz für die *mise en scène* und Akteur bzw. Patient der *mise en acte*, die nicht selten ihren mörderischen Sinn in einer *mise en abîme* findet: der massiven, ja massenhaften Zerstörung von Körpern im tatsächlichen Krieg.

Agieren im paranoischen Modus des „Denkzerfalls" lässt sich an den aktivierten bzw. propagierten Vorstellungen eines Kollektivs erkennen, das sich als zerfallender, von einem imaginierten Feind zersetzter Körper imaginiert. Der drohende Zerfall des „Volkskörpers" bzw. die „Zersetzung der Wehrkraft" des militärischen Korps, der plötzlich *pars pro toto* für die Gemeinschaft, die Polis, das Imperium, die Nation etc. steht, sind die dominanten Bedeutungen, die hier mehr als nur Metaphern sind – sie schaffen Wirklichkeit und führen früher oder später in den Krieg. Die im Zerfall auseinanderstrebenden Teile eines gesellschaftlichen Ganzen können über den Körper als organischen Ort der Integration zusammenzuhalten versucht werden. Eine solche Integration über den – zuerst nur phantasierten, dann realisierten – kollektiven Körper

kann im Modus der in Partialobjekte zerteilenden und spaltenden Reaktionsbildung oder im Modus des integrierenden Handelns geschehen. Kriegerische Politik beginnt immer damit, dass sie eine Gesellschaft in die spaltende Angst versetzt.

„Der Körper als Schlachtfeld" hat eigentlich mehrere Bedeutungen: Erstens kann der Ausdruck als Metapher verstanden werden, mit der konkrete Phänomene umschrieben werden, wie der Kampf des Körpers oder der Kampf um den Körper in der Medizin bzw. während eines Krieges, wenn Körper gerettet oder getötet werden. Spezifische Agierens- und Handlungsmodi gehen damit einher. Zweitens bezeichnet er einen mehr szenischen Aspekt des Krieges, der das Geschlechterimaginäre oder die geschlechtsspezifischen Repräsentationen eines nationalen bzw. nationalistischen Imaginären im Register der Projektion betrifft. So steht z. B. die durch männliche oder weibliche Figuren symbolisierte Inszenierung eines „kollektiven Körpers" (wie Marianne oder Herkules für das revolutionäre Frankreich, Germania für Deutschland etc.) in Verbindung mit geschlechtsspezifischen Praktiken, die nicht nur Teil und Wirkung eines Konfliktes oder Krieges sind, sondern auch konstitutiv für dessen Funktionieren. Derartige Repräsentationen als Darstellungen und Vertretungen sind zugleich verknüpft mit geschlechtsspezifischen Miss*handlungen* der Körper, die ebenfalls, als lebendige Körper und nicht als Allegorien oder Symbole, für den gesamten gegnerischen Gemeinschaftskörper stehen. Diese Art von Kampf gegen die Körper funktioniert als metaphorisch-metonymische, aber zugleich durchaus effektive Kriegsstrategie, sowohl im Feld als auch im zivilen Bereich der Gesellschaft und zwar nicht nur in Kriegszeiten, wenn Vergewaltigung explizit als Kriegsstrategie bezeichnet wird.[15]

{Wir} nehmen an, dass strategisch *gehandelt* wird, und doch überwiegt gerade in diesem Kontext Agieren im Zeichen der Spaltung und der Projektion. Es ist ein strategisches Handeln, das auf die geschlechterdifferente Behandlung der Körper ausgereichtet ist, und zwar auf der affektiven, der orektischen, der repräsentationalen und der symbolischen Ebene des je vorherrschenden Kriegsimaginären. Weibliche Körper werden hier diskursiv und imaginär anders zugerichtet als männliche und die geschlechtsspezifische Symbolik der biopolitischen Vernichtung und Hervorbringung von Leben ist in bestimmten Kriegen, vor allem in nationalistischen bzw. ethnischen Kriegen, besonders stark akzentuiert.

Welche Art von Agieren vermag in einem solchen Krieg ein als effeminiert geltender Mann hervorzurufen? Welche Implikationen hat es für eine Frau, wenn sie für die im identitären Wahn befindliche Gemeinschaft einen „Feind" gebiert, also ein Kind von einem Mann aus der gegnerischen Gemeinschaft? Sie werden in diesem Kontext – und zwar keineswegs nur rhetorisch –

15 Siehe hierzu G. Perko, A. Pechriggl, *Phänomene der Angst*, Wien 1995.

als Schwachstelle, als „offene Wunden" der im Krieg befindlichen Nation oder ethnischen Gemeinschaft phantasiert, die es auszumerzen gilt. Das Imaginäre der politischen Gemeinschaft, ja des politischen Körpers in Zeiten akuten Konflikts bzw. Krieges, in dem es ständig ums Überleben geht, steht – in der europäischen Geschichte seit den Griechen – im Zeichen eines rigid komplementären und hierarchischen Geschlechterverhältnisses.

Dieses Imaginäre geht einher mit einer *mise en scène*, durch welche Frauenhass und Verleugnung männlicher Vulnerabilität ausagiert werden. Was sich dabei beobachten lässt, ist eine regressive Darstellung von konkretistisch körperlicher Weiblichkeit, die aus einer psychoanalytisch-entwicklungspsychologischen Perspektive als frühkindliches Phantasma erscheint.[16] In den entsprechenden Darstellungen des „Weibes" überwiegen Vorstellungen im Zeichen der Spaltung zwischen guter und böser Mutter, zwischen Heiliger und Hure, schwacher und zugleich allmächtiger Mutter. Auf der anderen Seite finden {wir} ebenso spaltende Darstellungen von anti/heroischer Männlichkeit, d. h. von Männern als die schwache, verletzliche Nation beschützenden Kämpfern. Die Vergewaltigung, d. h. der Einzug der Gewalt in die Sexualität, geht in derartigen Konflikten mit der Sexualisierung der Gewalt einher. Zwischen den polarisierten Repräsentationen von Geschlecht steht der effeminierte Mann, der den harten, stählernen Körper der Männerkorps-Polis schwächt, die Wehrkraft zersetzt, analog zur Hure, die sich mit dem Feind ins Bett legt und so – das paranoisch-antisemitische NS-Imaginäre zeugt am deutlichsten von diesem Phantasma – den Volkskörper von innen her zersetzt.

Der männerbündisch verfasste politische Körper wird imaginär durch heroische Männer verwirklicht und durch weibliche Allegorien symbolisiert: Die mythische Symbolisierung errichtet, ja erigiert bestimmte Körper zur repräsentativen Macht, welche die ganze Bevölkerung umfasst, wie die Polis-Göttin Athena, die in voller Rüstung als phallische Kopfgeburt ihres Vaters Zeus und als Tochter der von ihm verschluckten Mutter Metis in Erscheinung tritt. Es gibt allerdings auch männliche Körper, die den kollektiven Körper allegorisch repräsentieren im Sinne von darstellen und vertreten, wie Hermann, der Leviathan und vor allem *Il comune* in der weiter unten kommentierten Freske von Lorenzetti *Il bene comune* oder *Il buon governo*. In der von Tod, Geburt und Über/leben gerahmten Geschichte des Körpers als Schlachtfeld und des damit verbundenen Geschlechterimaginären zeichnen sich bestimmte allgemeine Charakteristika menschlichen Agierens, Handelns und Vorstellens ab. Der

---

16 Siehe vor allem Melanie Kleins Beiträge zum Körperphantasma des *infans* in: *Das Seelenleben des Kleinkindes*, Stuttgart 1989, insbes. S. 187–201, sowie, im Anschluss an sie, Bion, Lacan und vor allem Aulagnier in *La violence de l'interprétation*, insbes. Kapitel 2. Für einen Überblick siehe S. d. Mijolla-Mellor, „Infans", in: *International Dictionary of Psychoanalysis*, http://www.encyclopedia.com (31.10.2017)

Körper ist darin zuerst der Ort, an/in dem {wir} Angst und Schmerz verspüren, er ist gleichsam der Gegenpol zur Psyche, der es zuweilen gelingt, diese unlustvollen Affekte zu ignorieren bzw. sie an den Körper zu delegieren, der damit zum inneren Feind zu werden droht, von dem sie sich als allmachtsphantastische Instanz abzukoppeln vermag: Die Anorexie ist das extremste Beispiel für diese in manchen Fällen letale Fähigkeit der Psyche, aber auch bestimmte Formen psychopathologisch erklärbarer Abwesenheit von Angst und Schmerz verweisen darauf. Der Körper – so scheint es in dieser Perspektive – realisiert diese Affektionen unmittelbarer, während die Psyche sie zu vermitteln, zu sublimieren, abzuspalten vermag.[17]

Die Psyche vermag also in ihrem absolutistischen Phantasma den Körper als Unlustverkörperung radikal abzuspalten, zum Feind zu erklären und zu vernichten. Diese letale Fähigkeit im Zeichen des Todestriebs kann in bestimmten philosophischen und theologischen aber auch politisch-ideologischen Traditionen zentrale gesellschaftliche Bedeutung gewinnen; im heilslehrengeleiteten terroristischen Selbstmordattentat verwirklicht sie sich ebenso wie im Martyrium. Der reaktive Gegenpart dazu ist der idealisierte, unverwundbare, identitäre Körper, den die Psyche halluziniert, und der zuweilen auch – zumindest teilweise – kulturell verwirklicht wird, etwa in entsprechenden Inszenierungen des männlichen Körpers bzw. des Männerkorps und vor allem in Narrativen von der reinen tausendjährigen Rasse oder von der Unsterblichkeit der Seele bzw. von ihrer Fähigkeit, in einen anderen Körper zu transmigrieren.

Der Körper oder der leibliche Part des Menschen ist der Ort, an dem der Kampf, ja die Agonie stattfinden, in dem sie sich zutragen und ausgetragen werden. Es sind nicht nur der stechende Kopf- oder der bohrende Zahnschmerz, also die schmerzenden Organe, die Unlust bereiten: Auch psychisches Leid ist oft nur über den leiblichen Schmerz fühl- und ausdrückbar, ob als Herzschmerz oder als „zerrissene Brust“, ob als akuter Schmerz in Folge psychischer „Traumatisierung“, als von seinen Ursachen abgekoppeltes Herzrasen in der Panikattacke oder als Konversionshysterie. Ja es scheint fast, als ob die Metapher vom Körper als Schlachtfeld, d. h. als dem Ort, an dem Gewalt und Zerstörung spürbar vollzogen werden, ein unbewusster Verweis auf die ebenso unbewusste Wut wäre, die eine illusionäre, sich als unsterblich, allmächtig und rein phantasmierende absolutistische Psyche auf den Körper als Medium der Verletzbarkeit und der Sterblichkeit hat.

17 Für diese Fähigkeit der Psyche, sich von den Affektionen des Leibes abzukoppeln, mag es relevant sein, dass es im Gehirn keine Propriozeption, keine Innervationen wie im restlichen Körper gibt. Doch das reicht noch nicht für eine Erklärung. Die Hypertrophie des Neocortex, die Rolle der Sprache etc. sind dafür gewiss ebenso relevant.

Die illusionär-manischen Kriegseuphorien zu Beginn jedes Krieges sind auch aus diesem primitiven, originärpsychischen Kontext heraus zu verstehen und nicht bloß als Ergebnis von Kriegspropaganda oder materiellen bzw. ideologischen Interessenkonflikten. Die Propaganda muss auf einen rezeptiven Anteil in der Psyche der Menschen treffen, um zu wirken. Erst wenn es zu spät ist, wenn die Verwüstung, die mit der psychischen und gesellschaftlich verbreiteten Angst-Wut einhergeht, als ausweglose Gewaltspirale spürbar wird, oder überhaupt erst, wenn der Krieg verloren, d. h. beendet, ist, bricht die Illusion über einen gerechten Krieg unweigerlich in sich zusammen, treten verbreiteter Ernüchterung und Trauer ein – keineswegs bei allen, wie an den bis heute zombiehaft weiterexistierenden Nazis unschwer zu erkennen ist.

Im medizinischen Kampf auf Leben und Tod treten Ärzteteam und Patient_in als Gefährt_innen auf die Bühne des auf dem Spiel stehenden Lebens, auf der der Körper selbst zum Schlachtfeld wird. Dieses Spiel, das zugleich alles andere als ein Spiel ist, kann als transzendentale Bedingung für die Rettung betrachtet werden: Der Aufschub des Todes, wenn schon nicht die Heilung, ist Gebot. Das Agieren im medizinischen Bereich mag zwar auch als ein Ausagieren von regressiven Heils- und Allmachtsphantasien, von Entmündigung der Leidenden und damit einhergehenden sadistischen Tendenzen betrachtet werden, doch es ist viel deutlicher von ethischem und wissenschaftlich begründbarem Handeln durchzogen als das Agieren im Bereich des Schlachtfeldes im eigentlichen Sinn und erst recht in dem eines nationalistischen, rassistischen oder ethnischen Expansionskrieges, der ein Agieren im Zeichen des Todestriebs ist, also das genaue Gegenteil. *Ärzte ohne Grenzen* zeugen am deutlichsten von diesem radikalen Unterschied. Während das medizinische Agieren mit Handeln im besten Sinn verwoben ist, wird das Handeln des Krieges oder des Bügerkriegs meist zur Strategie und zur Taktik eines Agierens, in dem die Logik des Kommandos über die (zu) exekutierenden Körper vorherrscht. Doch gegen die Tyrannis oder den totalitären Staat mag auch das geboten sein, soll die politische Handlungsfähigkeit der Menschen wieder hergestellt werden.

Die Form des sich bewegenden Köpers ist Stil. Wie wäre nun der Stil eines handelnden Körpers angemessen zu beschreiben, eines Körpers, der nicht funktionieren muss, der nicht einem Entmündigungsprozess als inkarnierte_r Patient_in unterworfen wird, nicht der Vergatterung zur Exekution am Schlachtfeld, auf dem er_sie immer weniger Akteur_in und immer mehr Patient_in in ohnmächtiger Erwartung eines verordneten, verschriebenen, propagierten Heils ist, das vielleicht nur in der Not einer allzu realistischen Todesangst erstrebenswert erscheint?

Derartige Körper, derartige Stile sind – wie Stile des Denken-Sprechens – an der Schnittstelle von frei improvisiertem Agieren und der Freiheit zu handeln angesiedelt. Sie sind vielfältig und nicht vorauszusehen, doch es gibt

Erfahrungen davon, von gelungener Interaktion, von körperlicher und damit halbwegs im Einklang stehender seelisch-geistiger Verwirklichung im empathischen Umgang mit Krankheit und mit den als mündig erachteten Patient_innen, von handlungsfähigen Körpern: Denn es ist für den Körper, der dem denkenden Geist auch Formen induzierender Raum und nicht nur existenzielles Medium ist, nicht trivial, wo er am besten zur Verwirklichung von Handlungen beitragen kann, die ihm als Einzelkörper oder als Organismus sowie im Kontext eines kollektiven „Körpers", einer Gemeinschaft oder Gesellschaft, angemessen sind.

Eine solche Angemessenheit kann genauso im funktionierenden, athletischen oder produktiven Körper verwirklicht werden wie in einem gesellschaftlich vorerst dysfunktionalen, versunken ruhigen Körper, dessen Schönheit – beim Denken oder Meditieren etwa – auf den ersten Blick gar nicht in Erscheinung tritt, sondern vor allem bedingend oder nur untergründig, implizit schöpferisch an der Hervorbringung von Sinn und Form beteiligt sein mag.

Das um Sinn bemühte Handeln, die Ethik und die Politik, sind ein permanentes In-Schach-Halten der Hybris, d.h. des Übermuts und des Übergriffs, die den Körper als Schlachtfeld konstituiert und ins Schlachtfeld schickt. Es kann dabei um die Hybris des Krieges und seiner Perversion gehen, die das Begehren aus dem ihm eigenen Register des Eros in jenes des alles verschlingenden Thanatos überführt; es kann aber auch um die Hybris des sexuellen oder narzisstischen Übergriffs, der Normopathie, des Allmachbarkeitswahns und der lebensfeindlichen Kontrollzwänge gehen, die {uns} zuweilen gar nicht auffallen und die Körper langsam und lautlos opfern. Die Hybris, die {uns} stets bedroht und als Hang zur *mise en abîme* in {uns} lauert, ist die Negativität des Handelns, und gegen sie hat nicht erst Aristoteles das Pharmakon des Maßhaltens entworfen, auch wenn er es in der *Nikomachischen Ethik* am systematischsten tat.

c Zu Konstitution und *aisthêsis* eines unumgänglich/en demokratischen Körpers[18]

Der politische Körper ist real in seiner augenblicklichen und örtlichen Präsenz und wird dennoch ständig metaphorisch, allegorisch, diskursiv und repräsentativ vertreten, gerade im Imaginären der politischen Repräsentation. Doch es

18 Dieser Titel stammt von einer Lecture-Performance im Rahmen des Symposions „Struggling Bodies in (post)democratic societies", Theaterkombinat, *Designed Desires*, Wien 01.12.2012, S. 66–70. Ein stark überarbeitetes Textstück dieser Performance ist weiter unten eingefügt („Transtopische Phantasie zu einem zu kommenden Körper" und „Das politisch Abjekte"). Für den ursprünglichen Text siehe: „Zu Konstitution und Aisthesis eines unumgänglich/en demokratischen Körpers. On constitution and aisthesis

gibt unzählige Arten politischen Handelns, die den Körper als Akteur ins Zentrum rücken. Allen voran die Versammlung. Die Freiheit, sich zu versammeln, erkämpfte sich die demokratische Menge durch Protestmärsche. Sie erkämpfte sich auch die Freiheit zu solchen Märschen durch diese Märsche selbst. Das versammelte Auf-die-Straße-Gehen ist von politischer Relevanz. Der Demonstrationszug, der dem Karneval zu entspringen scheint, ist ein radikal anderes kollektives Agieren als das Gähnen beim – immer sporadischeren – parlamentarischen Absitzen von Arbeitsstunden im Namen des Demos; der militärische Aufmarsch, der ähnlich wie der Karneval vielen Demonstrationen seinen Stempel aufgedrückt hat, unterscheidet sich maßgeblich von einem Sit-in oder den Besetzungen des öffentlichen Raums. Es ist nicht nur eine Frage der Formation der Körper, es ist auch eine Frage der Lust bzw. der Unlust, die das Agieren und Handeln im Kollektiv prägen. Und so stehen das politische Versammlungsbegehren als radikal demokratisches Handlungswunschensemble und das politisch Abjekte nationalistischer Kriegstreiberei im Zeichen des Todestriebes einander gegenüber.

Das Abjekte ist jene Art von autoritärem, terroristischem Agieren, das die Menge von ihrer Macht abschneidet und sich im agierten Abscheu vor jenen manifestiert, die sich die Herrschaft anmaßen. Die improvisatorische Kunst im öffentlichen Raum hat wahrscheinlich probatere Mittel, um gegen diese letztlich mörderischen Anmaßungen aufzutreten[19], als die Philosophie der Politik, die zur Demokratie nur Worte findet – aber immerhin, sie findet welche.

Jede Menschenmenge *(plêthos, multitude)* oszilliert zwischen Versammeln/Verdichten und Auseinandergehen/Zerfallen. Diese Bewegung geht mit der von Kant konstatierten ungeselligen Geselligkeit einher.[20] Was bedeutet das auf der Ebene der Körper? Es verweist auf die gesellschaftlich und geschichtlich jeweils instituierten Arten, diese Bewegung einzurahmen, zu begreifen, zu gestalten. Mit dieser Gestaltung eines Grundmusters der Bewegung der Körper in der jeweiligen gesellschaftlichen Raumzeit werden auch die Eckpfeiler gesellschaftlicher Bedeutungsstiftung eingesetzt. Vor allem aber sagt die Art und Weise, wie eine Gesellschaft die Versammlung und Auseinanderhaltung der Körper organisiert – den Verkehr und die Behausungen, die Orte der

---

of an inevitable (inevitably) democratic body“, in: C. Bosse (ed.), *Struggling Bodies in Capitalist Societies (Democracies)*, Wien 2014.

19 Ich denke zur Zeit vor allem an Claudia Bosse/Theaterkombinat und Oliver Ressler.

20 Freud spricht in Kapitel VI von *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Gesammelte Werke XIII, Frankfurt/M. 1999, S. 126–136) unter Rekurs auf Schopenhauers Metapher von den Menschen als Stachelschweinen und verweist damit implizit auf Kants „ungesellige Geselligkeit“ (I. Kant, *Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 4. Satz, GW AA Band VIII, 1968 (1784), S. 20).

Versammlung und die der Vereinzelung, das Liegen, Sitzen, Gehen, Stehen – etwas aus über die Verteilung der Macht in dieser Gesellschaft.

Diese *mise en scène et en acte* schafft unentwegt die Rahmen des alltäglichen Agierens; sie bringt die räumlichen Settings der Agierens- und Handlungsweisen hervor, die die Körper in Position, in formierte Verhältnisse zueinander bringen und somit das Handeln selbst gestalten. Das Parlament (nach dem Modell des *theatron* bzw. der *ekklêsia*, gr. Vollversammlung), die Matratze oder die Matte, der (Lehr-)Stuhl und die Pfade, Wege, Straßen: Sie alle sind für und durch den Körper gestaltet, aber auch gegen ihn bzw. als Anstoß für die Durch- und Überschreitung dieser mehr oder weniger sanktionierten Settings, die zugleich Sphären der Gesellschaft, Modi des Tuns oder Rastens definieren und konstituieren. Sie rahmen das Handeln ein, begrenzen es und fordern es auf zur Überschreitung durch die Körper und nicht nur durch den Logos.

Frühe Versammlungsarten des politischen Körpers

Wenn Platon im zweiten Buch der *Nomoi* die Wichtigkeit der gemeinsamen Mahlzeiten für den Zusammenhalt der Polis hervorhebt, dann auch im Hinblick auf die Frage nach der im leiblichen Wohl vermittelten Geselligkeit als Element politischer Integrität. Der Körper, der sitzt; der Körper, der isst; der Körper, der redet und sich unterhält; der Körper, der geht und marschiert, aufmarschiert zusammen mit anderen zur Marschmusik, im Demonstrationszug, im Karneval, beim Maiaufmarsch; der Körper im Sit-in – die Arten der Versammlung sind maßgeblich durch den Körper bestimmt, durch seine Ausrichtung im Raum, die Sitzordnung oder die improvisierte Zusammensetzung der versammelten Menge, sitzend, stehend, durcheinander gehend, gestikulierend. Revolutionen haben meist mit solchen Umzügen begonnen, weshalb die Herrschaft sie zu unterbinden trachtet, ob durch die Verlagerung des Karnevals in Ballhäuser wie in Wien oder durch die polizeiliche Zernierung der Menge.

Die Kunst bearbeitet und archiviert am schillerndsten die Praktiken der Versammlung, der dabei eingenommenen Haltungen sowie die Aus- und Eingrenzungen von abweichenden bzw. passförmigen Körpern. Die politisch sich versammelnde und in Bewegung setzende Menge setzt filmisch zuerst vor allem Eisenstein in Szene, aber noch viel früher, in Zeiten der Neuerfindung der Demokratie, fertigt Ambrogio Lorenzetti im Palazzo Pubblico von Siena hochgradig politische Fresken an. Die *Allegoria del Buon Governo* und die *Allegoria del Cattivo Governo* sowie ihre *Auswirkungen auf die Stadt und das Land (Effetti…)* gehören zu den ersten großen laizistischen Darstellungen seit dem so genannten Mittelalter.



Abbildungen 1–3: Ambrogio Lorenzetti, Allegoria del Buon Governo, Allegoria del Cattivo Governo, Effetti del Buon Governo in Città, 1338–1339, Palazzo Pubblico, Siena

Ich kann hier nicht auf die Details, vor allem die Tugendlehren und die politische Theorie betreffend, eingehen, sondern beschränke mich auf die Darstellung von sich versammelnden Bürger_innen, die sich von den unterschiedlichen, meist mit einer Legende versehenen Allegorien im „Obergeschoß" des Bildes klar in ihrer rhetorischen Funktion abheben.

{Wir} haben es mit einer bildlichen Darstellung des Ideals des *Costituto Senese*[21], der Verfassung Sienas in der Zeit der Nove, zu tun, also der Zeit, in der Siena gleichsam direkt demokratisch regiert wurde bzw. sich selbst regierte (1287–1355). Die Nove (die neun für jeweils nur zwei Monate im Rotationssystem Regierenden) haben Lorenzetti mit diesen Fresken beauftragt, und zwar einige Jahrzehnte nach der Veröffentlichung des *Costituto* in großen Lettern in *volgare* (der Gemeinsprache). Die Fresken schmücken die beiden Längswände sowie eine Querwand des Regierungssaales, Sala dei Nove, im Palazzo Pubblico und sollen den zukünftigen Nove ihren Regierungsauftrag veranschaulichen.

Im Bild der guten Regierung, das auf der rechten Querwand zu sehen ist, sind die männlichen Bürger in Zweierreihen versammelt und zum *comune* hin gewendet, den sie verfassungsgemäß durch abwechselndes Regieren und Regiert-Werden im Zwei-Monats-Rhythmus als Souverän verwirklichen. Man könnte sagen, dass sie sich anstellen, um zum Regieren an die Reihe zu kommen. Sie halten in ihrer Mitte die Kordel, die ihnen von der strafend und verteilend tätigen Justitia über die Concordia vermittelt zukommt, oder vielleicht ist es umgekehrt: Die Kordel (ital. *corda)* hält sie zusammen kraft der Concordia, also der Übereinstimmung im Zeichen der Gerechtigkeit, die ihrerseits unter den Auspizien der Weisheit operiert.

Der die Gemeinde *(comune)* darstellende Körper des Souveräns überragt alle im Bild gegenwärtigen Körper in Ausmaß und Weitblick. Die im linken unteren Teil dargestellte Concordia des *bene comune*, mit der die Bürger sich und einander an das Recht binden und an es gebunden werden, mündet in der bunten Vielfalt des Stadtlebens *(Effetti del Buon Governo in Città)*, welche durch das Gesetz und die Tugenden der Menschen, nicht durch die *auctoritas* des Herrschers reguliert zu sein scheint. Das sorgt für Frieden und Frohsinn. Die republikanisch-pädagogische Funktion dieser Bilder steht außer Zweifel, die Freude, welche sie vermitteln, soll sich paaren mit dem Stolz der Sieneser(innen) auf ihre republikanische Selbstverwaltung.

Im an der rechten Längswand der Sala dei Nove gestalteten Affresco, das die „Auswirkungen der guten Regierung in der Stadt und auf dem Land" darstellt, überwiegt die lose Versammlung der Körper, männliche und weibliche Körper, arbeitende und feiernde Körper, regierende und regierte Körper vermi-

21 *Il Costituto del Comune di Siena volgarizzato nel 1309–1310*, edizione critica a cura di M. Salem Elsheikh, Siena 2002.

schen sich. Es verschwindet sogar die allegorische Ebene, hier regiert mehr die Wirklichkeit *(Effeti …)*, nicht mehr die Symbole der Machtausübung und ihrer tugendhaften Verfasstheit.

Das seit der Neuzeit als *Cattivo Governo*[22] bezeichnete Fresko stellt dagegen die Pervertierung des *Bene Comune* dar; es zeigt im Zentrum thronend die Tyrannei des *Bene Privato*, des Privatbesitzes. Die mit den Insignien des Teufels gezeichnete Figur ist gleichsam blind, ohne Einsicht, von Lastern umgeben, die mit der Tyrannei herrschen, alle Tugenden sowie das Recht aussetzen (die Justizia liegt in Fesseln am Boden), auch der Friede ist ausgesetzt und vor allem sieht man keine Versammlung der Bürger, Concordia und Comune sind abwesend. Die Auswirkungen auf die Stadt und auf das Land sind Gewalt, Verfall und Angst; die einzig aktive Werkstatt in dieser Stadt ist die Rüstungsmanufaktur.

Dass Angst und Schrecken unter der schlechten Regierung die Menschen sowohl aus den Straßen der Stadt als auch aus den Feldern vertreiben, wird durch die auf den ersten Blick erbaulich wirkende Darstellung des *Buon Governo* kontrastiert. Doch auch in ihm gibt es Gewalt: Die Armee ist anwesend als Gewaltmonopol des *Comune*, in dessen Namen sie als Exekutivgewalt der Justizia die Verurteilten schlägt, ja hinrichtet. Bei genauerer Betrachtung werden die Gesichter der Soldaten deutlich, und in einem zeichnet sich so etwas wie Abscheu ab. Es ist das Gesicht des Soldaten, der exakt unter einem abgehackten Kopf positioniert ist, als ob diese Nähe des über ihm schwebenden körperlosen Kopfes ihn affizierte und zu einer grimassenhaften Kritik der Todesstrafe animierte. Der Soldat neben ihm sieht zu dem Kopf auf, und sein Gesichtsausdruck könnte Erstaunen zum Ausdruck bringen.

Die Vielschichtigkeit, mit der Lorenzetti hier Körper auf unterschiedlichen ontologischen und repräsentationalen Ebenen versammelt, überschreitet bei weitem die neoplatonische bzw. scholastische Ideen- und Universalienkonzeption; auch die Tugenden, die hier versammelt sind, können nicht erschöpfend auf antike und scholastische Tugendlehren zurückgeführt werden. Insbesondere lässt sich in den Fresken eine implizite Theorie des politischen Handelns

22 Zur Zeit ihrer Entstehung und bis in die Neuzeit hießen die Fresken an drei Wänden der Sala dei Nove *Affreschi del Bene Commune o della Pace*. Dass dabei nirgends die Rede von *cattivo governo* war, liegt nicht zuletzt daran, dass diese Art der Herrschaft kein Regieren ist; etwas, das in der Neuzeit und unter dem aufsteigenden Absolutismus nicht mehr verstanden wurde. Genauer ging es den Auftraggebern und Lorenzetti nicht um die Darstellung der Regierung, sondern um die ihrer Prinzipien, ihres Ziels und ihres Sinns: das *bene commune* (Gemeinwohl), das nur jenen wirklich am Herzen liegt, die Teil des *comune* (Gemeinde) sind, also die Bürger, die abwechselnd regieren und regiert werden, nicht jenen, die im eigenen Interesse regieren und sich mit Gewalt an der Macht halten.

ausmachen, die allein der politischen Organisation Sienas geschuldet ist sowie dem Begriff, den Lorenzetti davon hat und ins Bild setzt. Die Darstellungen städtischer und ländlicher Alltagspraxis sind zudem auch von historisch-kulturanthropologischem Interesse.[23]

Protestmarsch und demokratische Körper

Ich möchte nun ein Beispiel aus der politischen Sphäre analysieren, das an der Schnittstelle von Agieren und Handeln angesiedelt ist und an dem sich der Übergang zwischen *mise en sens* und *mise en acte* zeigt: den Protestmarsch.[24] In ihm sind die Körper zentral, obschon nicht isoliert von der Sprache, den Parolen, von der politischen Haltung und der psychischen Disposition zum Protest. Der Protestmarsch ist eine historisch-politisch situierte Institution, er hat Vorläufer, wurde zumeist friedlich, aber vor allem aufgrund der Niederschlagungen doch blutig erkämpft und wird von der Staatsmacht immer wieder in Frage gestellt. Der Protestmarsch und die Versammlung der Menge im Zuge und am Ende des Marsches sind die vehementeste Manifestation demokratischen Agierens und Handelns in einer oligarchisch oder monarchisch überlagerten repräsentativen Demokratie. Für die übergriffige Staatsmacht, gegen die der Marsch oftmals begonnen wird, bedeutet er höchste Gefahr, und je repressiver die Staatsmacht, desto größer die Gefahr, die ihr durch ihn droht. Schon die Form des Marsches (oder Spaziergangs[25]) zu politischen Zwecken deutet die *mise en abîme* der etablierten Herrschaftsinstanzen oder Gewohnheiten an. Und je länger der Demonstrationszug ist, je unabsehbarer sein Ende, desto klarer. Die Gaypride auf der Wiener Ringstraße hat sogar die unendliche Form des Kreises angenommen, ein Marsch, der in der Zeit des Gehens keinen Anfang und kein Ende hat.

Im Protestmarsch lassen sich körperliches Agieren und Handeln in ihrem Ineinandergreifen und Auseinanderhervorgehen betrachten. Der Protest-

---

23 Für eine Analyse der dargestellten Praktiken aus historisch-kulturanthropologischer Perspektive siehe: M. L. Meoni, *Utopia e realtà nel Buon Governo di Ambrogio Lorenzetti*, Florenz 2001.

24 Für eine genauere Analyse gegenwärtiger Proteste in einer ähnlichen Perspektive siehe F. Castelli: „Città e Conflitto. Trasformazioni, reinvenzioni, rifondazioni", in C. Belingardi, F. Castelli (Hg.): *Città. Politiche dello spazio urbano*, Roma 2016.

25 So nannten sich die Wiener Proteste 2000/2002 gegen die von Kanzler Schüssel geführte österreichische Regierungskoalition von ÖVP und der teils rechtsextremistischen FPÖ unter der Führung von Jörg Haider, gegen welche die EU Sanktionen erlassen hatte. Diese Donnerstagsspaziergänge führten an geschichtsträchtige Orte wie den durch die Armee auf Befehl vom damaligen Kanzler Dollfuss im Februar 1934, also während des Bürgerkrieges, beschossenen Karl-Marx-Hof, einen Gemeindebau in Wien-Heiligenstadt.

marsch folgt einem Kairos *sui generis*, einer Gelegenheit, die sich aus der als unerträglich empfundenen Situation herrschaftlicher Willkür, Hunger, Ausbeutung, Ausgrenzung, Gewalt, Entrechtung etc. ergibt. Egal, ob es sich um den Marsch auf Versailles, den Marsch zur Bastille, die Märsche auf der Plaza de Mayo, den Maiaufmarsch bzw. den May-Day oder die mittlerweile auf alle Kontinente übergreifenden Gay-Pride-Märsche mitsamt ihren homophoben Gegenmärschen handelt, die aufmarschierenden Körper versammeln sich im Gehen und im Skandieren, zuweilen auch im Tanzen.[26] Sie bezeichnen und vollziehen in dieser Gegenläufigkeit von Versammlung und Bewegung eine lautstarke Auseinandersetzung mit der Macht bzw. deren Repräsentanten. Das Ziel ist dabei nicht immer ganz klar, der Anlass aber kommt umso deutlicher zum Ausdruck.

Der Protestmarsch ist keine Triebabfuhr im eigentlichen Sinn, sondern in ihm werden von vielen geteilte, aber noch privat vereinzelte Affekte (der Wut, der Angst, der Empörung) versammelt, in Gang gesetzt zu einer Bewegung, einer Formation der Menge, die zugleich Formierung dieser Affekte und kollektives Zur-Sprache-Kommen ist. Erst durch diese zuerst überwiegend körperliche Formierung der Menge aus sich selbst heraus kann das kollektive Agieren des Widerstands gegen ein bestimmtes Regime oder bestimmte Herrschaftspraktiken als ein selbstorganisiertes Handeln *dieser* Menge einsetzen. Möglicherweise kann es auf andere übergreifen, die nicht unmittelbar der im Protestmodus befindlichen Bewegung angehören. Das drückt sich nicht nur aus in dem Slogan „Bürger lasst das Glotzen sein, kommt herunter, reiht Euch ein …“; in den von einer Stadt auf die andere übergreifenden Protestmärschen inszenierte sich 1848, 1968, mit den Student_innenprotesten der Jahrtausendwende als „Welle“ oder mit den weltweit stattfindenden Gay-Pride-Märschen, den Protesten am Tian'anmen-Platz, dem Arabischen Frühling etc. die Menge als kosmopolitische.

Wenn Hannah Arendt schreibt, dass die Macht auf der Straße liegt[27] und es in der Revolution darum ginge, diesen Moment zu erkennen und die Macht

26 Mit dem bewaffneten Marsch von 25.000 männlichen Schwarzhemden auf Rom hat dessen Anführer Mussolini, der frühere Sozialist und dann Begründer des Faschismus, diese Tradition für seine putschartige Machtergreifung genutzt, nicht ohne diesen *coup* als Revolution zu bezeichnen. Am anderen Ende des politischen Spektrums führte Gandhi 1930 einen friedlichen Marsch an. Diesen „Salzmarsch“ des zivilen Ungehorsams (*Satyagraha*, Beharren auf der Wahrheit) zur Aushebelung der britischen Kolonialmacht begann er mit 79 Männern, er wuchs – mit immer mehr Frauen, die sich daran beteiligten – zu einer unüberschaubaren Menge an.

27 „Die Revolutionäre sind diejenigen, die wissen, wann die Macht auf der Straße liegt und wann sie sie aufheben können!“ H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München, Zürich 1970. S. 111.

aufzuheben, dann beschreibt sie einen Aspekt des Protestmarsches, der meist aus Analysen der Macht ausgeblendet wird. Es geht um jenen Aspekt der Spontaneität und Ursprungslosigkeit der Macht, *an-archische archê,* wenn man so will, denn die sich versammelnde Menge hat fast alle Macht gegenüber der etablierten Herrschaft, die die Macht nur vorübergehend festhält. Revolutionäre sind diejenigen, die die Macht aufheben und sie für die Vielen zurückerobern und keineswegs – wie Holloway verkündet – um darauf zu verzichten, denn das hieße ja wieder nur, sie den Oligarchen zu überlassen.[28] Für diese „Rückeroberung der Macht" bedarf es allerdings der Analyse, des Ergreifens der Gelegenheit und vor allem der Instituierung eines gerechteren Regimes durch konzertiertes politisches Handeln und eines konstituierenden Akts – ich komme darauf in Kapitel 7 zurück.

Egal wie militärisch gestärkt die jeweils Herrschenden sind, die Macht lässt sich nicht beherrschen, weil die Gewalt der Füße, die sie auf der Straße zusammentragen, unberechenbar ist und jederzeit ausbrechen kann. Der Paroxysmus dieser Macht der Körper: Je friedlicher, desto unberechenbarer und gewaltiger kann sie werden, wie Gandhi und die Bewegung, der er voranging, gezeigt haben. Während in Indien die Revolution, also die Unabhängigkeit, durch einen extrem langen, ausdauernden und erschöpfenden Marsch ergangen wurde, sind die Französische und die Russische Revolution jeweils durch einen Frauenmarsch eingeleitet, aber nicht ergangen worden, sondern letztlich mit Hilfe der Armee erkämpft; sie haben auch blutig geendet und mündeten wieder in absoluter Herrschaft und Krieg.

Doch die meisten Protestmärsche münden nicht in einer Revolution, sprich einer radikalen Veränderung auch im Sinne des Regimewechsels. Vielmehr sind sie der im Agieren verwirklichte Part demokratischer Konfliktualität, die Art und Weise, wie eine zum Protest versammelte Menge ihren Dissens zum Ausdruck bringt, bevor noch klar wäre, worin die Lösung genauer bestehen könnte, ja wie sie herbeigeführt werden soll. Zentral in handlungstheoretischer Perspektive ist dabei die Formierung eines demokratischen Korps als demokratische Verhältnisse (der Versammlungs- und Demonstrationsfreiheit) verkörperndes Ereignis. Die Körpersprache der Versammlung ist zutiefst politisch, sie bringt etwas klar zum Ausdruck, ohne Umschweife. Die zu einem politischen Zweck sich ereignende Versammlung der Menge ist nicht unbedingt Handeln, oder nicht zur Gänze, sie ist jedoch ein kluges, kein blindes Agieren.

Im Gegensatz zur Stasis bzw. dem Bürgerkrieg hält der Protestmarsch die Macht in Bewegung. Diese performative Stellungnahme zur Macht, die zugleich eine Stellungnahme der demokratischen Macht über sich selbst ist, nämlich als auf der Straße liegender und gehender, kann in einer Revoluti-

---

28 J. Holloway, *Change the world without taking power*, London 2002.

on münden, wenn sich die überwiegende Mehrheit gegen eine Staatsmacht, eine Regierungsform, gegen herrschaftliche Besitzverhältnisse, institutionelle Ausgrenzung von Teilen des Demos oder des Demos als solchem wendet. Ob in einer demokratischen Revolution, ob in einer friedlichen oder in einem Bürgerkrieg hängt davon ab, wie radikal die Veränderung ist, wie gewaltsam die Proteste ausfallen bzw. wie gewaltsam die Eliten an ihrer Herrschaft festhalten und schließlich davon, auf welcher Seite das Militär steht. Die „samtene Revolution", deren Bilder mit dem massenhaften Überschreiten der Grenze zwischen Ungarn und Österreich, dann zwischen Ost- und Westberlin und dem darauffolgenden Fall der Mauer vielen noch erinnerlich sind, war friedlich. Das „Sowjetreich" mit seinen regimetreuen Alliierten stand kurz vor dem – vor allem wirtschaftlichen – Zusammenbruch, aber die kommunistischen Eliten hätten durchaus – wie in Ungarn 1956 oder in Prag 1968 – die Armee ins Spiel bringen können und sie hätten dies höchstwahrscheinlich auch getan, wenn Gorbatschow und seine Entourage nicht schon längst auf der Seite der Revolution gestanden wäre. Dass vor allem in Deutschland immer nur von Wiedervereinigung, aber selten von Revolution gesprochen wird, ist nur einer der seltsamen Aspekte der Rezeption dieser Geschichte.[29]

---

29 Für die, die sich nicht erinnern: Der politische Regimewechsel zog einen wirtschaftlichen und finanziellen nach sich, in der DDR vor allem die Überführung des gesamten „Volkseigentums" in eine staatliche Treuhandgesellschaft und dann in Privateigentum; viele Betriebe wurden allerdings aufgrund zu geringer Produktivität und Rentabilität stillgelegt („Reorganisation und Privatisierung des volkseigenen Vermögens" im Treuhandgesetz vom 17. Juni 1990). Immerhin konnte die Bevölkerung der ehemaligen DDR durch ihre anhaltenden Protestmärsche eine 1:1-Währungsumstellung auf die westliche DM durchsetzen. Zum Regimewechsel sei in indirekter Rede Glienke aus einem Protokoll eines Gesprächs zwischen den beiden Verhandlern, Glienke für die DDR und Duisberg für die BRD, zitiert: „Glienke erwiderte, daß es sicherlich schwer werde, das Vertrauen wiederherzustellen. Die Entscheidungsfindung in der DDR sei nun schwieriger, da die Partei nicht mehr allein entscheide. Der Ministerrat und auch die Volkskammer würden mehr Gewicht erhalten, und es werde auch noch andere Gremien geben. Es sei ein demokratischer Prozeß in Gang gekommen, der von einer Kommandogebung von oben weg und zu einer Entwicklung von unten geführt habe. Dieser Weg sei unumkehrbar. Es komme jetzt darauf an, neben vielen kurzfristig erforderlichen Maßnahmen (z. B. bei der Versorgung) auch langfristige Entwicklungen einzuleiten (z. B. ein neues Wahlgesetz, das Reisegesetz und Veränderungen in Gesellschaft und Wirtschaft)." Dokumente zur Deutschlandpolitik. Hrsg. v. Bundesministerium des Innern/Bundesarchiv. *Deutsche Einheit*. Sonderedition aus den Akten des Bundeskanzleramtes 1989/90. Bearb. v. Hanns Jürgen Küsters und Daniel Hofmann, S. 503, Nr. 79 „Gespräch des Ministerialdirigenten Duisberg mit dem Stellvertretenden Ständigen Vertreter der DDR, Glienke, Bonn, 10. November 1989", https://wiedervereinigung.bundesarchiv.de/

Die Menschen, die auf die Straße gehen, setzen sich als Körper der akuten Gefahr aus, vertrieben, zerstreut, gefangen genommen, verletzt, ja gar getötet zu werden. Und diese Gefahr prägt die Stile, die Formationen der Märsche oder der Versammlungen auf Plätzen, im Zuge derer die Körper sich in Bewegung setzen und wieder zur Ruhe kommen. Doch auch die politische Körper-Ideologie der Aufmarschierenden prägt diese Bewegung der sich weitgehend spontan zum Protestmarsch, zur Protestversammlung oder zur Kundgebung formierenden Körper. Je nachdem, ob eine militaristische Kaderideologie oder eine basis- bzw. liberaldemokratische Grundhaltung vorherrscht, wird der Marsch einmal mehr einer Heeresformation, ein anderes Mal mehr einem karnevalesken Umzug im Sinne von Bachtin gleichen; die Körper werden einmal mehr, ein anderes Mal weniger einmütig-diszipliniert bzw. pluralistisch und frei agieren, skandieren, tanzen, singen, handeln.

Schließlich verkörpern und verändern Protestmärsche sowie ihre Pendants, die Gegendemonstrationen, immer auch Erinnerung, kehren, bewusst oder unbewusst, an Orte vergangener politischer Ereignisse im Kampf um Macht bzw. Herrschaft zurück, integrieren Konflikte in den gesellschaftlichen Körper, gliedern in der offiziellen Historiographie abgespaltene Teile durch diese schreitende Erinnerung wieder in die Historie ein, rücken dominante Symbole in den Hintergrund oder reißen sie vom Sockel. Mit den sich solcherart politisierenden Körpern reintegriert die Gemeinschaft bis dahin abgespaltene Teile im Sinne eines korporalen Erinnerns, *re-membering*.

Wenn Aristoteles in der *Politik* das Prinzip der Demokratie, nämlich das abwechselnde Regieren (bzw. Befehlen) und Regiert-Werden (bzw. Gehorchen), also das *„archein kai archesthai“* als die politische (nicht moralische) Tugend bezeichnet, dann setzt er diese Wechselseitigkeit – jedenfalls implizit – auf allen Ebenen voraus, auf der Ebene des Verhältnisses zwischen den Bürgern, auf der Ebene zwischen kollektivem Körper und seinen Gliedern und schließlich auf der Ebene des Leib-Seele-Verhältnisses. Ohne hier nochmals auf die „Topologie des kollektiven Körpers“ in der *Politik* des Aristoteles einzugehen,[30] möchte ich dieses Prinzip der politischen Freiheit bzw. Autonomie auf die Gegenwart politischer Körper beziehen, bevor ich es in Kapitel 7 hinsichtlich der Demokratie genauer untersuche.

Ein individueller Körper kann durchaus, inmitten eines demokratischen Regimes, zum Befehlsempfänger einer zum Irrsinn und Glauben neigenden Psyche sein, die sich im Namen des Glaubens, ohne den Körper existieren zu

---

sites/default/files/documents/content/79_vermerk_ueber_gespraech_lasd_duisberg_mit_stellv._leiter_staev_ddr_glienke_1989-11-10.pdf. Für eine Visualisierung der Frequenz und Größe der Straßenproteste in der DDR 1989/90 nach Städten siehe https://netzpolitik.org/2014/visualisierung-der-ddr-proteste/ (15. April 2017)

30 Siehe A. Pechriggl, *Corps transfigurés*, Band I, Teil 2.

können, zu dessen legitimer Befehlshaberin aufschwingt. Das wäre auf der Ebene des einzelnen Menschen die Tragödie totaler psychischer Heteronomie, *aliénation mentale*. Ein demokratischer kollektiver Körper setzt dagegen voraus, dass die Einzelkörper in ihm analog zum demokratischen Prinzip verfasst sind. Ihre Konstitution ist nicht mehr eine sportliche oder kriegerische im Sinne des strategischen Drills, es ist eine, in der die Register des Handelns und des Agierens sinnvoll miteinander verwoben sind, in dem sich der Körper im Register des Agierens bewegen kann, frei improvisierend tänzerisch, spielerisch oder im gegenseitigen Respekt von Psyche und Soma, von unterschiedlichen Leibern, Körpern, Stilen etc. Es geht um eine Verfassung des Körpers bzw. des mit der Psyche untrennbar verbundenen Leibes, die dieser Verwobenheit Rechnung trägt, sie kultiviert, anstatt die Dissoziierung in permanenter Überforderung einzuüben.[31] Nur eine solche Verfassung ist der demokratischen Anforderung der Selbstinstituierung, Selbstregierung und kultivierten Konfliktualität gewachsen.

Transtopische Phantasie zu einem zu kommenden Körper

Was könnte ein prädemokratischer, was ein postdemokratischer Körper sein? Vielleicht ist diese Frage in einer Art agierenden Denkstils besser zu beantworten als im Duktus der Ab-*handlung*. Wenn die demokratischen Körper sich mit demokratischen Gedanken verbinden, gliederlösend, wie der Eros, und sich neu konstituieren, um sich aneinander und an ein für alle und von allen erlassenes Gesetz zu binden? Es ist der Versuch einer Neuanordnung der Teile der Menge, der Teilmengen, die sich an den Schnittstellen überschlagen, umschlagen in ihr Gegenteil, Kontrapunkte: die Transfiguration im Tanz an der Schnittstelle von Körper und Seele, von Menge und Individuum. Es ist zuerst das Agieren im Karneval einer Menge von Körpern im Aufruhr, denn bevor sie zur Rekonstituierung schreiten können, müssen diese Körper das Joch einverleibten Gehorsams im Tanz abwerfen.

„Eine Revolution, zu der ich nicht tanzen kann, ist nicht meine Revolution", soll Rosa Luxemburg gesagt haben …

Der Kampf des demokratischen Körpers gegen den Geist und die Gesinnung der immer zuerst körperlichen Ausbeutung ist in sich schon Freiheit, weil er den Widerstand gegen die parzellierte, militärisch-industrielle De-/Formierung durch Selbstbestimmung des Körpers als Körper bzw. als Person verkörpert. Er ist eine Verkörperung, die zugleich die Animation zum Leben und zum kreativen Eros ist, der gegen die zwangskontrollierende Bürokratisierung und Technokratisierung auf-*begehrt*, welche den Körper zu ersetzen und in seiner lebendigen Kreativität und Spontaneität abzuschaffen trachtet. Dieser Körper ist ein gewahrender Körper.

31 Zur Einübung siehe P. Sloterdijk, *Du musst Dein Leben ändern*, Frankfurt/M. 2009.

Wenn der Körper das Handeln realisiert, dann nicht zuletzt deshalb, weil er die *mise en acte* in der Hand hat. Ohne ihn bleibt jede *mise en sens* nur larvenhaft und leer, selbst in der Mathematik. Im Feld der Politik wird dies überdeutlich, denn hier finden die Handlungen als Koordinationen zwischen Menschen statt, die allesamt als/mit Körper auftreten.

Die Sphäre der Machtausübung ist das Theatron, Bühne und Publikum, in dem die Körper für sich und nicht für eine zu rezitierende Figur in Erscheinung treten. Das agiert die aktuelle Performancekunst aus, als *mise en acte* des Politischen und nicht mehr als politisches Repertoiretheater; das Drama ist hier *in actu* und nicht passé – es trägt sich zu zwischen Agieren und Handeln als Drama auf der Suche nach Freiheit. Die Erforschung dieser Handlung fragt nach der Dramatik der Freiheit, weshalb das folgende Kapitel sich der Psyche als Theatron zuwendet, in dem der poetologische Handlungsbegriff des Aristoteles *(dran)* im Zentrum steht. Dabei werden – aufgrund der Untrennbarkeit von Psyche und Soma – bestimmte Aspekte den Körper als Schauplatz betreffend wieder aufgegriffen, diesmal allerdings im Zeichen des Imaginären und der *mise en scène*.

5 Die Psyche als Theatron und die poietische Mimesis als dramatisches Handlungsfeld

Das Chiasma von Psyche-Soma und Schauplatz-Aktion ist einem Theatron vergleichbar, in dem sich Handeln als Drama (von gr. *dran*, Handeln) zuträgt. Die Eckpunkte in diesem Chiasma werden über den imaginierten und realen Körper der Akteur_innen und Rezipient_innen vermittelt, die aus dramatheoretischer Sicht immer auch Erleidende, gleichsam Patient_innen sind. Es werden im folgenden Kapitel Wege aufgezeigt, über welche die Psyche sich im und durch das *re/enactment* zwischen Agieren und Handeln re/präsentiert und über die sich Kollektive durch ihre *mise en scène* als je spezifische Theater konstituieren, wenn sie als plurale Verkörperungen von Affekten, Wünschen und Vorstellungen poietisch-mimetisch agieren bzw. handeln. Der begriffliche Handlungsspielraum reicht dabei von der raumzeitlichen Performativität über das performance-künstlerische Agieren zum Handeln als *dran* bzw. im und als Drama.[1]

Wie bereits im vorigen Kapitel angemerkt, ist die psychische Dimension von der somatischen nicht ablösbar, die *enactment*-Theorien sind immer psychosomatisch und das *enactment* immer auch theatralische Verkörperung. Die Analogie und Begreifbarkeit des Handelns als integriert-integrierender und szenisch darstellender-dargestellter Handlungszusammenhang kann mit Hilfe der *Poetik* des Aristoteles und der Bearbeitung seines Begriffs der Mimesis durch Ricœur besser erhellt werden. Dabei geht es vornehmlich um die Begriffe Mythos und dichtende Mimesis als schöpferische Nachahmung und als Darstellung von Handlung/en und Handelnden *(mimêsis praxeôs, mimêsis drontôn)*.

Die dichterische Handlung ist nicht nur Narrativ, sondern Modell für alle möglichen Felder, in denen Handlungen zentral sind: Historiographie, Politik/Rhetorik, Gerichtsbarkeit, Alltagsleben und vor allem die Schnittstelle zwischen Agieren und Handeln. Denn Agieren wird zum einen nachträglich zu *einer* Handlung zusammengefügt oder rationalisiert, zum anderen lässt es sich über die Reinszenierung des unbewussten Dramas (*reenactment)* im ana-

1 Die Zentralität der Szene in den – durchaus interessanten – „szenologischen und szenographischen" Ansätzen (siehe die Transcript-Reihe Szenographie und Szenologie, insbesondere auch P. Divjak, *Integrative Inszenierungen. Zur Szenographie von partizipativen Räumen, Bielefeld 2012.*) ist für eine philosophische Zugangsweise zu eng, zumal sie den Begriff der *mise en scène* weniger metaphorisch verwendet als ich, die ich diesen auch in Anknüpfung an psychoanalytische Theorien, insbesondere an die von Piera Aulagnier, weiterführe.

lytischen Setting oder in der Traumerzählung analysieren und teilweise in den Bereich des Handelns überführen.[2]

Die Psyche *ist* aus psychoanalytischer Sicht kein Theater, sondern sie ist *in gewisser Hinsicht (pros ti) wie* ein Theater. Sie agiert und erleidet theatralisch, ist nicht nur Akteurin und Patientin (Erleidende), sondern auch Bühne und Publikum. Als Akteurin sowie als Patientin schafft und erleidet sie ihr Drama, das in diesem Vergleich als Handlungsablauf und als Handlungsschauplatz zu fassen ist. Analog dazu sehen {wir} unsere Träume, spätestens seit es das Kino gibt, immer auch als Filme oder wie Filme an; die Psyche ist also wie ein *cinéma*.[3] Diese Kunstformen sind – wie die Oper oder der balinesische Tanz – kulturelle Darstellungsformen der psychischen *mise en scène* als Phase des Handlungsvollzugs.

Die Vorstellungstätigkeit zu repräsentieren, also zur Darstellung zu bringen als verkörperte, externalisiert oder verinnerlicht, ist nicht nur die Aufgabe der Psyche, sondern auch der Psychoanalyse, die als klinische Therapie und als deren Theorie diese Darstellungen allerdings als Symptom im Hinblick auf dessen effektive Auflösung *(an-a-lysis)* behandelt. Das begriffliche Nachvollziehen dieser „Rücksicht auf Darstellbarkeit" (Freud), durchaus im Sinne einer Mimesis, ist dagegen Aufgabe der philosophischen Theoriebildung, welche die psychoanalytischen Implikationen aufzugreifen hat, um sie geistes- und handlungstheoretisch in begriffliche Zusammenhänge zu bringen, sie also begrifflich nach möglichst allen Seiten hin zu erhellen und zu durchdringen.

Handeln ist, wie Agieren, auch Unterbrechen, wobei Agieren eher auch ein Hereinbrechen des Unerwarteten, des Triebhaften in den ruhigen Handlungsverlauf eines Lebens, einer politischen Geschichte, einer theatralischen Handlung ist. Theater, Filme und Romane sind kondensierte, arrangierte Lebensverläufe und unsere Lebensläufe sind umgekehrt *wie* Kunstwerke, für manche sind sie gar selbst welche; sie sind filmischen und literarischen Handlungen nachgestellt, so wie umgekehrt diese literarischen Handlungen oftmals das Ergebnis der Mimesis zuvor vollzogener Handlungen sind. Die Vielschichtigkeit und Gegenläufigkeit der Zeit hängt dabei nicht nur vom Wirklichkeits- oder

2 Freuds Theater-Bezug, die psychoanalytische Theater-Terminologie (Szene, Drama, Inszenierung etc.), geht nicht nur auf seine Auseinandersetzung mit den Träumen zurück, sondern auch auf seine humanistische Ausbildung und die Auseinandersetzung mit antikem Theater und Philosophie.

3 Wie im Griechischen *theatron* sowohl den Ereignisraum „Theater" als auch das Publikum bezeichnet oder im Deutschen „Theater" das Produkt und den Raum, so bezeichnet im Französischen *cinéma* sowohl das Genre des kinematographischen Produkts (Film) als auch das Kino als Zuschauerraum und Setting der Betrachtung. Ich schreibe *spätestens*, eingedenk Brunschwigs Vergleichs des Platonischen Höhlengleichnisses mit einem *cinéma de province*.

Wachheitsgrad ab, sondern auch von der je spezifischen onirischen Qualität des jeweiligen Agierens und Handelns. So ist etwa das Zusammentreffen von aktuellen und vergangenen Ereignissen im Traum oder im Theater bzw. im Film eine Art, das vergangene Handeln in das Aktuelle zu integrieren. Es ist auch oftmals die Gelegenheit, eine plötzlich und schmerzhaft abgerissene Kommunikation in einem Moment weiterzuführen, wo sie genau zu passen scheint, weil ähnliche Probleme wie damals sich aufwerfen. Die Gelegenheit ergibt sich aber nicht einfach als objektive, sie wird vielmehr als ein Begehren geschaffen, das mit der allgemeineren Lust an der Weiterführung der Kommunikation von gestern verbunden ist.

Wahrscheinlich handeln {wir} in unseren Träumen auch immer mehr in der dramaturgischen, also handlungskonstituierenden Art, die in den Filmen, die {wir} sehen und erleben, ins Werk gesetzt ist. Die Handlung lebt von der Abwechslung zwischen Vorausschau und Abirrung. Die Peripetien im Drama wie auch im wirklichen Leben sind deshalb so wichtig, weil sie dieses zeitliche Wechselspiel ereignishaft fundieren, und so wie das Ereignis, in dem sich das Leben an der Grenze zum Abbruch kurz aufhebt, die Kontinuität des Verlaufs begründet, so begründet umgekehrt die Kontinuität der nachträglichen Erzählbarkeit (oder des vorausplanenden Entwerfens) die Möglichkeit des *suspense*.

Das Innehalten ist erst nachträglich erkennbar als Umschlag, wenn der alternative Handlungsstrang einsetzt. Im Erkenntnisprozess, der dem Handeln vorausgeht, ist das Innehalten der Zweifel, das Haar in der Suppe der Gewissheiten und Dogmen; im Drama ist es die Spannung, in die {wir} versetzt sind durch die – noch nicht oder gerade erst – überraschte Erwartung oder durch die *epochê*, d. i. das Innehalten vor dem Wechsel des Handlungsverlaufs. Die Handlung geht weiter, und selbst wenn ein Faden reißt, spinnen sich sofort neue Handlungsfäden über das Loch, das durch das Verschwinden einer handelnden Person entstanden ist.

Die Mimesis ist deshalb so zentral im Handeln und in den Dramen die {wir} lebend, schreibend oder lesend/zusehend erleben, weil sie zumindest zweischichtig ist. Da ist zum einen die Schicht des Nachahmens, zum anderen die des Nachgeahmten. Ohne ontologisch zu gewichten, sondern ausgehend von der Zirkularität der Mimesis[4], geht es hier vor allem um den Akt der erfinderischen Mimesis, der jedes Handeln begründet.

4 Der bei Platon *(Timaios)* ins Feld geführte Gedanke, dass *mimemata* neue *eiden* ergeben können, die ihrereseits nachgeahmt werden, sprengt jegliche Dogmatisierung einer „platonischen Ideenlehre“, die Platon so nirgends verkündet hat. Siehe hierzu A. Pechriggl, *Chiasmen*, insbesondere das Kapitel „Zirkularität der Mimesis und Chiasmatik“, S. 61ff.

Wenn es im Folgenden um die gruppen/psychoanalytisch angereicherte Weiterführung der Aristotelischen Verknüpfung von *dran*/handeln und Mimesis als *mise en scène* geht, dann um die Fügung des Agierens zu einer Handlung als eine *mise en sens* zu verstehen, die stets von der potentiellen oder auch akuten *mise en abîme* begleitet und in ihrer Integrität bedroht wird. Das Symptom muss für die begriffliche Arbeit aber gerade nicht verschwinden, sondern als spezifisch figurativer Ausdruck bzw. als Zeichen auf darin und darunter Verborgenes verweisen. Erst die Freilegung eines solchen *symptomatischen* Handlungsverlaufs kann als philosophisches Begreifen bezeichnet werden, das sich an der Psychoanalyse orientiert bzw. ihren Entdeckungen Rechnung trägt.

Mit der Entwicklung der Psychoanalyse als Therapieform arbeitet Freud gleichsam homöopathisch, indem er für die Arbeit mit der Psyche die gleichen Begriffe verwendet wie für die Beschreibung ihrer Tätigkeit und ihrer Seinsmodi. Wenn die Vorstellungstätigkeit inmitten der Affektivität im begrifflichen Raum der Repräsentation (Vorstellung, Darstellung, Vertretung), der Szene und der Inszenierung (Psyche als Schauplatz, als Handlung und als Akteurin/Patientin/Rezipientin ihres repräsentationalen Tuns) verstehbar wird und wenn die Inszenierung als zeitigende Verräumlichung des Phantasmas begreifbar ist, dann kann die gezielte Reinszenierung der Dramen, in denen die Psychen verstrickt sind, am angemessensten und am effektivsten zur Auflösung der leidvoll-tragischen Verstrickungen führen. Deshalb macht besonders aus gruppenpsychoanalytischer Perspektive die Anlehnung an das *theatron* (als Schauspiel, als Schauplatz und als Akteur_innen/Zuschauer_innen) Sinn; klinisch *und* theoretisch, also für die klinische Begriffsbildung, welche die Einzelpsyche stets in einem kommunikativen Gruppengeschehen nicht nur verortet, sondern auch behandelt.[5] Kulturphilosophisch wäre allerdings die umgekehrte Perspektive relevant: dass nämlich die Erfindung des vor allem griechischen Theaters eine Externalisierung und Verwirklichung dieser umfassend theatralischen Disposition der Psyche/n ist.[6] Ob diese Überlegungen und Begriffsanalysen auch kulturphilosophisch, also für die Erschließung neuer semantischer Felder und neuer plausibler Schnittstellen bzw. Grenzen innerhalb des philosophischen Begriffsgefüges Sinn machen, wird zu sehen sein.

5 Für die Verknüpfung von psychodramatischer und gruppenpsychoanalytischer Perspektive sind vor allem die Arbeiten von Felix de Mendelssohn und von August Ruhs hervorzuheben.

6 Das hat Nietzsche, auf den sich Freud explizit bezogen hat, mit der *Geburt der Tragödie* bereits angedeutet. Für die philosophischen Bezugnahmen von Freud, siehe vor allem P. L. Assoun, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris 1976, zu Nietzsche vor allem S. 353–359.

Das *theatron* ist begrifflicher Raum, aber historisch betrachtet zugleich auch Mitte im Chiasma von Einzelpsyche und Kollektiv zwischen Agieren und Handeln sowie zwischen aktiv und passiv, weil es als Schauplatz, auf dem sich die Handlung zuträgt, zugleich der spekulative Ort ist, von dem aus die Zuschauer_innen mitagieren, sich sympathetisch identifizieren und darüber nachzudenken und zu diskutieren beginnen, so wie sie in der Volksversammlung darüber diskutieren, was am besten zu tun ist. Aristoteles hat diese Verbindung in der *Poetik* nicht nur für die Dramatheorie, sondern auch für unsere Handlungskonzeptionen explizit gemacht. Er hat selbst die Brücke geschlagen zwischen Politik und Theater als Ort, in dem die Affekte ausgelebt werden im Sinne der Katharsis (gr. für Reinigung), damit die Bürger nicht in der politischen Versammlung ihre geballte kollektive Affektabfuhr bewerkstelligen, weil das zu unbesonnenem und unsachlichem Agieren führen könnte.

Und so ist das Theater in Athen jener Handlungs- und Agierensraum, in dem die Politik verlacht, nachgeäfft, kritisiert, subvertiert und reflektiert wird; wo utopische oder dystopische, erzieherische oder subversive Handlungsgefüge in Szene gesetzt und tatsächlich aber zugleich „nur" fiktional ausgeführt werden. Im Theater wird politisch probegehandelt; es ist der Ort der lebendigen affektiven und imaginativen Verarbeitung von gesellschaftlichen und politischen Konflikten. Die dramatische *mise en scène* wird noch akuter lebendig, wenn etwa im *living theatre* und in der Performancekunst die Akteure sich mit dem Publikum zu vermischen beginnen, wenn Bühne und Zuschauerraum verschmelzen bzw. die Grenze zwischen ihnen gemeinsam verschoben wird; wenn mit improvisierten *life performances ad hoc* Handlungen hervorgebracht werden, dann befinden sich die Beteiligten genau an der Schnittstelle von Theater und herkömmlichem Handlungsschauplatz, zuweilen auch zwischen Theater und politischer Sphäre.

Während die antike Tragödie das Theater von Handlungen als unausweichlich erlittenes Schicksal in Szene setzt, versucht die *ekklêsia* das Handeln für die Polis im Zeichen ihrer Freiheit in Gang zu setzen: ein politisches Theater, das mit dem praxisphilosophischen Begriff der Autonomie zu universeller Bedeutung gelangt.

a Dramatische Integration zwischen Agieren und Handeln

Aus handlungstheoretischer Perspektive ist das Ich die Einheit bzw. die Vereinigung der Bewusstseinsakte, in der sich alle Vorläufer bewusster Vorstellungen versammeln. Auch in der kollektiven Deliberatio, der Handlung *par excellence,* steht dieses Ich als individuelle Instanz der Vereinigung im Mittelpunkt: Wie bereits erwähnt, mündet die kollektive Beratung und Entscheidung (Deliberatio/*boulêsis)* in einem kollektiven Willen *(boulê)*, der meist über die Zustimmung oder die Abstimmung von allen daran Beteiligten getragen wird.

Doch was sind die Bedingungen dieses Zustandekommens individuellen wie auch kollektiven Handelns im Sinne der Einsetzung des Handlungsschauplatzes? Es sind Bedingungen, die nicht in der Handlung aufgehen, sondern sie stets umgeben und als Reste über sie hinauswirken; Bedingungen, aus denen heraus sich immer neue Handlungsspielräume und Handlungen hervorbringen lassen. Da ist einmal die Matrix aller vorhandenen Affekte-Wünsche-Vorstellungen *(pathoi, orexeis, phantasiai)*, das jeweilige gesellschaftliche Imaginäre, die jeweilige Sprache mit ihrer Kommunikationsstruktur und ihrer Grammatik sowie eine minimal verlässliche Struktur der Handlungs- und Agierensweisen.

In einer Gesellschaft, in der alle Pläne und Vertrauensnetze permanent durch gewalttätige Banden, Polizeieinheiten oder KI-geleitete Wahlberater_innen im Modus des *dirty campaigning* zerstört werden, wird diese Struktur unterminiert und Handeln wird zur Unmöglichkeit, findet bestenfalls noch im Verborgenen statt, weicht strikt getrenntem Befehlen und Gehorchen, Planen und Vorgehen im militärisch-strategischen Sinn. Privat erschöpft sich das Tun in einer solchen Situation zunehmend in der rituellen Verrichtung und in der permanenten Vermeidung von Angst; politisch korreliert eine solche Situation mit einer plebiszitären oder direkt faschistischen Tyrannis.

Eine konkretere Bedingung für das Handeln ist die Möglichkeit der Aufhebung (im Sinne Hegels, aber auch im Sinne von Bions *containment)* der Impulse, die einer Handlung – auch als Gefüge von Handlungen – abträglich sind, sie torpedieren oder hemmen, der Impulse also, die sich konflikthaft-zersetzend im Sinne der *mise en abîme* auf das Handeln auswirken. Als eine weitere Bedingung, die mit der gerade genannten eng verwoben, auf diese aber nicht reduzierbar ist, kann die Integrationsfähigkeit widerstrebender Interessen, Erinnerungen, Wünsche, Triebe bzw. Triebfedern in die Handlungsstrukturen und -abläufe genannt werden, für die jede Epoche/Gesellschaft ihr eigene Modi hervorbringt. Eine weitere Bedingung für die Vereinigung bzw. Verknüpfung der *a priori* nicht miteinander verbundenen Teile und Vorläufer des Handelns ist die implizite „dramatische Dichtung" im Aristotelischen Sinn oder die poietische Mimesis. Ich meine das nicht nur im Sinne der Autor_innenschaft, die {wir} voraussetzen, wenn {wir} jemandem eine Handlung zuschreiben, sondern in einem weitreichenderen Sinn.

Vielleicht ist es erst im Zuge des postdramatischen Theaters und Tanzes bzw. ihrer Vermischung in der Performance möglich, den massiven Einfluss des antiken Dramas, der in ihr entworfenen Handlung im dramatischen Sinn auf die Zusammenfügung moderner Handlungskonzepte in seiner ganzen Tragweite zu ermessen. Erst das gezielte Aufbrechen eines stereotyp und schal gewordenen Drama-Begriffs und darin wurzelnder abgeschliffener Metaphern (Dramaqueen, Psychodrama, „mach kein Drama" oder „so ein Theater") veranlasst zu einer neuerlichen, kritischen Auseinandersetzung mit der *Poetik*. Eine

solche erscheint mir gerade im Hinblick auf die Schnittstellen und Verhältnisse zwischen Agieren und Handeln aufschlussreich sowie für die Vermittlung von Einheit und Vielheit – der Handelnden, aber auch der Instanzen, Interessen und Geschehnisse.

Mit dem Aufkommen des Fernsehfilms und der Serie ist die verschlungene Handlung bzw. der *plot* des klassischen Dramas hinter den *plot* als leicht nacherzählbaren Grundriss der Handlung zurückgetreten, postmodern sogar hinter die Episode, die Aristoteles in ihrer lapidar-passageren Bedeutungslosigkeit gegenüber dem Drama erwähnt. Diese sich verändernden Strukturen dramatischer oder postdramatischer Mainstream-Handlung/en hängen stark mit der jeweils instituierten Zeitlichkeit zusammen, die ihrerseits maßgeblich durch die industrielle Arbeitsteilung und die digitale Rhythmisierung der Arbeitsabläufe, aber auch des privaten Kommunikationsverhaltens geprägt ist. Verrichten, Kommunizieren und Handeln sind somit strukturell verbunden, was sich in der Verschränkung der *mise en scène* von Handeln als Praxis und jener von Handlung als dramatisches Narrativ niederschlägt. Diese strukturellen Verwobenheiten, die Fragmentierung und die Einengung der Handlungsspielräume werden durch das Agieren aufgebrochen, überschritten, destituiert und neu instituiert, zuweilen radikal verändert. Die Performance-Kunst, insofern sie dem freien Agieren und Improvisieren immer mehr Spielraum gibt, kann sich – wie die Gruppen/psychoanalyse – revolutionär gegen diese durchaus zwanghaften Strukturen auswirken.

Über die Dramendichtung hinaus bleiben die Prinzipien der Dichtung für das Handeln zentral, nämlich als eine spezifisch erdichtete und nachgeahmte Anordnung von Handlungen, Handlungsgefügen und handelnden Personen. Was {wir} als eine Handlung ausmachen, ist ebenso maßgeblich der Literatur geschuldet wie das Bewusstsein der Verliebtheit, die {wir} zum ersten Mal als solche beschreiben können, weil {wir} davor Liebesgedichte oder andere literarische bzw. filmische Liebesworte und -erklärungen gelesen, gesehen und gehört haben. Wer nie Literatur liest, Hörspiele hört oder Filme bzw. Theaterstücke sieht und vernimmt, kann sich zwar eine diffuse Vorstellung von Handeln machen, aber gewiss nur schwer die Bedeutung von Handlungen begreifen.

Aristoteles schreibt, dass die Dichter und Schauspieler Handlungen nachahmen, das heißt, sie kommen zeitlich gesehen nach den *(real time)* Handlungen; aber aus einer begrifflichen Perspektive erhalten diese nachgeahmten Handlungen erst durch die Dichtung, also das dichtende Zusammenfügen dieser nachgeahmten Handlungen, Geschehnisse und Charaktere ihren Sinn, ja die Charaktere werden überhaupt nur in Hinblick auf die Handlung und die Geschichte *(mythos)* ausgewählt bzw. ersonnen. Dieser durch die Praxis der Dichtung ersonnene Gesamtzusammenhang ist die Handlung eines Dramas; dieser Zusammenhang ist aber auch die Handlung, die {wir} {uns} vorstellen, wenn {wir} – alleine oder gemeinsam mit anderen – handeln wollen.

{Wir} verfahren ganz ähnlich, wenn {wir} ein Vorhaben im Sinne der *mise en scène* ersinnen und umsetzen wollen, und auch Geschichtsschreiber_innen verfahren analog, sofern sie sich von den Chronisten unterscheiden. Sie nehmen sich eine Frage vor, die ein Ereignis oder eine Reihe von Ereignissen als einen Handlungszusammenhang fassen lässt. Auch die Analogie zwischen Lebenslauf und Institutionen- oder Nationengeschichte wurzelt in der Erzählbarkeit von Verläufen als Verknüpfung von Handlungen und Ereignissen, an deren Schnittstelle und als deren alles durchdringender Hintergrund das unbestimmbarere Agieren angesiedelt werden kann.

Wem in den dramatischen Handlungen etwas passiert und was genau, hängt von der Schnittstelle ab, die der Logos, die Gedanken und Reden dieses Handelns, ein-, ab-, und entgrenzend zwischen den Signifikanten zieht. Jede Sprache zieht die Grenzen anders, um es strukturalistisch zu sagen: „jede Sprache (gliedert) mit ihren Signifikanten die Signifikate anders".[7] Die Einheit der Handlung, die sich mit dem Ziel verbindet, das ihr gesetzt ist, ist niemals ein für allemal abgeschlossen. Sie ist nicht abgeschlossen im publizierten Theaterstück, das mit jeder Inszenierung neue Handlungsabläufe in Gang setzt und alte überarbeitet, in ein neues Licht der Wahrnehmung und der affektiv besetzten Erinnerung rückt, und sie ist es nicht mit dem Ende der Vorstellung oder dem Ende bestimmter Interpretationen. Die Handlungen im *theatron* interagieren mit den Akten der Sprache im Alltagsleben und mit jenen derer, die ins Theater gehen, um aus ihm verändert wieder herauszukommen.

Wenn das Ziel oder der Abschluss die Einheit der Handlung ausmacht, dann stellt sich die Frage nach der Wirkungsgeschichte erst im Nachhinein. Deshalb erkennen und verstehen {wir} das meiste erst *nachträglich*, weil die Übersicht verschaffende Distanz einen Abschluss oder zumindest eine Unterbrechung erfordert und {wir} im Vollzug „betriebsblind" sind, d. h. verstrickt und unbesonnen, was bestimmte Aspekte der Handlung, ja vielleicht was unser Mitwirken als Ganzes angeht. Aber zugleich ist diese Einheit und Abgeschlossenheit im Leben und Handeln unweigerlich illusionär, kontingent, und das nachträgliche Verstehen zu erklären, ist notgedrungen ein aufgesetztes Rationalisieren.

Wenn Aristoteles das Drama als Ganzheit „wie ein Lebewesen" *(zôon)* beschreibt, mit einem Anfang, einer Mitte und einem Ende, dann verweist er implizit auf den Unterschied zwischen Drama und Tier, der in der *gezielten* Setzung des Anfangs, der Mitte und des Endes durch die Dramatisierung bzw. die poietische Mimesis besteht.[8] Für {unser} eigenes Leben oder unsere Handlungswelt werden {wir} nicht erfahren, ob es sinnvoll und erfolgreich oder sogar glücklich gewesen ist, und deshalb kann geglückt nur genannt werden, was

7 W. Seitter, *Poetik lesen* 1, Berlin 2010, S. 13.

8 Aristoteles, *Poetik*, 1450b34–1451a5.

vergänglich und abgeschlossen ist. Geglücktheit mag eine verschwindende Kategorie sein, die das Handeln nur schemenhaft tangiert, ganz zu schweigen vom Glück. Das Glück, eine Vollkommenheitsprojektion der Psyche, trägt sich als Glücksgefühl – z. B. im Liebesglück – beiläufig zu, es widerfährt {uns} als punktuelles Resultat von Agieren und Handeln, von Fortuna und planender Vernunft; als Gefühl ist es nicht verhandelbar, und doch ist es – zusammen mit der Freiheit – das Ziel der edelsten Handlungen, die {wir} geglückt oder frei zu nennen pflegen, zumindest in einer bestimmten Tradition. All diese historisch gewachsenen bzw. hervorgebrachten Bedeutungen tragen zur Einheitlichkeit und Abgeschlossenheit eines Handlungszusammenhangs bei; in ihnen gründet die Bedeutung von „Handlung", die {wir} {unserem} Handeln gemeinhin zu geben pflegen.

Das dramatische Prinzip setzt die drei Momente – Anfang, Mitte, Ende – wie Pfeiler in ein sonst chaotisches Getriebe und gibt {uns} Orientierung im Glauben, dass es Sinn macht, sich um Gelingen zu bemühen und die Freiheit anzustreben, zugleich wissend um unsere radikale Bedingtheit und weitgehende Bestimmtheit durch andere/s. Was {uns} vor dem Zerfall und der Zerstreuung bewahrt, was Vorhersehbarkeit und Ordnung in ein weitgehend unbestimmbares Agieren bringt, ist also die zielgerichtete Verdichtung, zu der die Dichtung im Einklang mit einem Willen unser Tun und Lassen als Handeln und als erzählbares Geschehen zusammenfügt. Und dafür ist der Schauplatz des Vollzugs zentral – ob als Theater, als *cinéma* oder als imaginierter literarischer Raum, ob als Architektonik der Entscheidungsinstanzen oder als Architektur ihrer je spezifischen Aktionsräume. Es ist der Raum, in dem sich diese Fügung zuträgt und nach spezifischen Regeln zur Anschauung bringt. Der literarische, theatralische, kinematographische oder der mehr ins Private verlegte televisionäre *Schauplatz* ist dabei die gesellschaftliche Resonanz und externalisierte Realisierung des psychischen Raums.

Die Katharsis als Abreagieren von Affekten durch begrenzte Identifikation mit den Handelnden im Theater ist dabei ein von Aristoteles besonders hervorgehobener Teil des Geschehens, über den er seine *Poetik* und seine *Politik* miteinander verknüpft. Jammer und Schauer (oder Mitleid und Schrecken), allgemeiner die Konflikte zwischen Wut, Neid und freudigem Überschwang, zwischen Manie und Besonnenheit, und über allem die *stasis*, also der Bürgerkrieg im Inneren der das Gemeinwesen konstituierenden Seelen, sollen durch die Abfuhr integrierbar bleiben; sie sollen die erhitzten Köpfe für eine besonnene Entscheidungsfindung in der Volksversammlung *(ekklêsia)* davon befreien und so die wirkliche, d. h. die politische *stasis*, den echten Bürgerkrieg, vermeiden helfen. Der *agon*, Wettkampf im Stadion, spielt in diesem Kalkül der gesellschaftlich-politischen Sublimierung eine besondere Rolle, auf die ich anhand des Beispiels Fußball weiter unten noch zurückkommen werde.

Die therapeutisch orientierten Konfliktlösungstechniken knüpfen an diese Praktiken des mimetisch-affektiven Stellvertreterhandelns ebenso an wie die Diplomatie und die Politik. Alle diese Praktiken setzen eine jedenfalls implizite Theorie eines verhandelbaren Verhältnisses zwischen dem Ausagieren von Affekten und dem besonnenen, die Affekte regulierenden Handeln voraus. Die politische Rhetorik, PR und Wahlpropaganda sowie die Kriegspropaganda arbeiten mit expliziten Theorien der Technik dieser Regulierung und Manipulation der Affekte im Kollektiv. Die Dissemination als Verbreitung und Zerstreuung und die Vereinigung oder Vergatterung hinter dem_der Redner_in, dem_der Regent_in, dem_der Führer_in, der Nation, der Ikone etc. wird darin auf je spezifische Weise durch Affektgenerierung und -kontrolle vollzogen.

Psychoanalyse und Theater: vom Fetisch zur Gruppe

Performance-Kunst ist aktuell das Genre par excellence, in dem neue Körper(kon)figurationen und Handlungsweisen ausprobiert werden. Doch auch das Tanz- und Sprechtheater, der Film und sogar die Literatur setzen die Körper über die Entwicklung neuer Körperstile, neuer Arten des *re-membering* in Szene. Sie gehen mit dieser *mise en scène* (in) der Gruppe über die Fetischisierung des Objekts hinaus. Dabei geht es nicht nur um die Theatralisierungen der Psyche oder um theatralische Dimensionen psychischer Intergrationsarbeit von abgespaltenen Elementen wie Vorstellungen, Affekten, Gliedern, Körper- und Gruppenteilen.

Diese Reassemblage der durch Schmerz, Zensur, Strafe, schlechtes Gewissen, Angst und Ausgrenzung unter Beschuss geratenen und fragmentierten Teile und psychischen Objekte, das Wiederverknüpfen der immer wieder gekappten Verbindungen in den Wunsch-Affekt-Vorstellungs-Ensembles ist ein Prozess des Austauschs und der gesellschaftlichen bzw. politischen Institutierung neuer Handlungsweisen. Dieser Prozess wird durch ständige experimentelle Verschiebungen der Schnittstelle zwischen Agieren und Handeln in Gang gehalten.

Theater und Kino sind in der Matrix des jeweiligen gesellschaftlichen Imaginären miteinander verwoben, werden aus diesem hervorgebracht und wirken dahin zurück, sodass die Ungleichzeitigkeit von Tanz-, Theater- und Filmrepräsentationen eine in jeder Stadt, in fast jeder modernen Gesellschaft spezifische Erinnerungskultur *(re-membering)* mit sich bringt. Was das *theatron* dabei mit anderen öffentlichen Räumen, bis hin zur Volks- oder Abgeordnetenversammlung zu tun hat, kann hier nicht im Detail untersucht werden. Vielmehr geht es um die Implikationen dieser Verschiebungen und Formen generierenden Verzeiträumlichung von poietischen Aktionsweisen für die politische Handlungstheorie gerade in Zeiten eines immer eindimensionaleren

managerialen Jargons, der die ganze Gesellschaft zu einem Start-up[9] macht und die Politik zunehmend zur Strategie propagandistischer Irreführung.

Was im Theater experimentell vorgestellt und performt, danach immer häufiger hinsichtlich politischer Umsetzbarkeit bzw. Relevanz diskutiert wird, tritt oft zum ersten Mal in den psychischen Raum der Rezipient_innen, nachdem es von den Performer_innen in den Proben und während der Aufführung metabolisiert und trans/figuriert wurde. Manche dieser Figurationen und viele Vorstufen im Prozess der Figuration finden ihren Weg in das kollektive Imaginäre und prägen Akteur_innen und Räume aller gesellschaftlichen Sphären, während andere in der Versenkung der Bedeutungslosigkeit verschwinden, aus der sie vielleicht irgendwann später wieder hervortreten.

Längst vergangene, aber bis heute einflussreiche Räume, wie das antike Theater, die mit ihm verbundene *ekklêsia* und das Stadion, der dekorierte Palazzo Pubblico und das Feld *(piazza del campo)*, ob als Fußballfeld oder als Schlachtfeld, sind nicht nur ideelle Formen und Figurationen, in denen die Körper bloße Bausteine wären, sondern sie sind kulturell kommunizierende Gefäße, in denen die Psychen sich immer neu arrangieren, sich über ihre Körper transfigurieren und neu – auch in der Zeit – verorten. Sie werden in und von diesen Konfigurationen intrinsisch verändert, sowohl, was das Verhältnis zwischen Bewusstem und Unbewusstem, als auch, was das Verhältnis zwischen Psyche und Soma, zwischen den Akteur_innen sowie zwischen diesen und den re-agierenden Zuseher_innen betrifft: Welche Affekte unterdrückt oder kanalisiert, welche unmittelbarer aktualisiert werden, ändert sich von einem Raum zum anderen, aber auch von einer Stimmung im Kollektiv zur anderen.

Norbert Elias hat dies im Ansatz sozio- und psychohistorisch aufgearbeitet[10]. Die Gruppenpsychoanalyse, zu deren Mitbegründern er als Soziologe gehörte, agiert und reflektiert dies in ihrer Theorie und klinischen Praxis; die Performance-Kunst experimentiert unablässig mit diesen Dynamiken zwischen Psyche-Soma und Kollektiv. Die Frage nach der Relevanz des *containment*, des damit verbundenen Triebaufschubs und der Sublimierungsfähigkeit geht über den von Elias ins Zentrum gerückten Begriff der Affektkontrolle hinaus. Sie wird erst in der szenischen Analyse von kollektiven *acting outs* und *(re)enactments* deutlicher, die ich, von Lorenzers „szenischem Verstehen" inspiriert, im folgenden Kapitel exemplarisch vorstellen möchte.

9 Wie zuletzt der französische Präsident Emanuel Macron in seinem Wahlkampf verkündete.

10 N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*.

b *Enactment* und *acting out*: Agieren als *mise en scène* in gruppenanalytischer Perspektive

Mise en scène ist nicht nur die französische Übersetzung von Inszenierung, es ist auch ein in der Psychoanalyse zentral gewordener Begriff, der die Inszenierung als *re/enactment* (Wiederholung des neurotischen Dramas) umfasst, und zwar in dem durch das Agieren in/formierten und aktivierten Resonanzraum, der als Produkt von Handlungen immer neu *arrangiert* wird. Was in der Freud'schen Topik als – stets sich verschiebende und durchlässige – Grenze zwischen Bewusstsein und Unbewusstem bzw. als dazwischen angesiedeltes Vorbewusstes begriffen wird,[11] hat in einer Gruppe, ob psychoanalytisch arbeitend oder politisch aktiv, keinen konkreten Ort, ist Veränderung und Emergenz neuer Gestalten und Konfigurationen der Gruppenmitglieder und der Gruppenmatrix im Foulkes'schen Sinn.[12] In einer als Gesellschaft organisierten Gruppe, in der die Mitglieder nicht in einem Raum anwesend sind, sondern über diverse Medien, Institutionen, Untergruppen etc. miteinander verbunden, lassen sich diese Prozesse nicht in derselben Weise beobachten und analysieren. Doch bestimmte Disziplinen wie die Ethnopsychoanalyse, die psychoanalytisch geprägte Kultur- und Medienanalyse oder die Ethnosoziologie haben Methoden entwickelt, darin bestimmte, durch diese Methoden erfahr- und erkennbare Aspekte herauszuarbeiten. Auf die Grenze zwischen Unbewusstem und Bewusstem bzw. Bewusstsein gehen explizit allerdings vornehmlich die psychoanalytisch arbeitenden und denkenden Gruppen bzw. Forscher_innen ein.

---

11 Freud spricht für die neurobiologische Ebene der Bahnungen von einer „Kontaktschranke" zwischen den Neuronen, die er für das Verständnis von Hemmung bzw. Abfuhr der Triebe etc. hypothetisiert. Heute ist diese Hypothese zu den neuronalen Verbindungen und Grenzen als „synaptischer Spalt", „Rezeptoren" etc. ausdifferenziert und etabliert. Die Schranke zwischen Unbewusstem und Bewusstsein ist damit zwar verbunden, sie ist aber ganz anderer, nicht physiologischer, sondern metapsychologischer Art, also topisch im übertragenen Sinn. (S. Freud, *Entwurf zu einer Psychologie*, Gesammelte Werke Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885–1938, Frankfurt/M, 1999, S. 375–486.) Die Hauptaufgabe der psychoanalytisch arbeitenden Gruppe ist die Bewusstmachung der unbewussten psychischen Tätigkeiten und Geschehen durch methodische Re/inszenierung und *reenactment* in der Gruppe, in der es nicht so zentral um ödipale Geschehen sondern – je nach Größe – mehr um „Geschwisterdramen", soziale Scham, Tabuisierung und allgemeiner mit Gruppen und Gesellschaft, Geschichte, Sprache und mit Regimen verbundene Konflikte geht.

12 Siehe Einleitung, „Philosophie und Gruppen/psychoanalyse", S. 19.

Bion hat diese bewegliche und durchlässige Grenze in Gruppen am systematischsten herausgearbeitet, und zwar mit seiner bereits weiter oben[13] kurz angesprochenen Differenzierung zwischen Grundannahmen und Arbeitsgruppe. Wenn die jeweilige Gruppe im Modus der Grundannahmen agiert, dann tut sie das gemäß unbewussten Vorstellungs-Wunsch-Affekt-Gefügen. Ich erinnere nochmals die drei Grundannahmen, die einander abwechseln: Flucht-Angriff, Abhängigkeit, Paarung. Manche fügen dieser die Grundannahme *dissociation-association* hinzu, die bei Bion eher im Register des „Dualen", d. h. der Ambivalenz zwischen Gruppenzugehörigkeit und Individuation beschrieben wird, ein Register, das für Bion im Sinne der Kant'schen ungeselligen Geselligkeit immer am Werk ist, einmal latenter, ein anderes Mal manifester. Wenn eine Gruppe *im Modus der Arbeitsgruppe handelt*, dann tritt das *Agieren im Modus der Grundannahmen* in den Hintergrund, wird für diese Phase des Gruppengeschehens unterdrückt, nur um bei nächster Gelegenheit wieder in den Vordergrund zu treten.

Diese Beschreibungen treffen wichtige Emergenzstrukturen in Gruppen und vor allem machen sie den Wechsel zwischen Agieren und Handeln erfahrbar und beschreibbar. Es erhellt, dass zu keinem Zeitpunkt eine Grundannahme vollkommen überwiegt, jede gerade vorherrschende Grundannahme oder die Arbeitsgruppe ist immer minimal von anderen Verknüpfungsmodi durchsetzt, schon alleine deshalb, weil niemals alle Mitglieder gleich intensiv im gerade in den Äußerungen sich manifestierenden Modus fühlen, vorstellen, agieren, denken bzw. sich bewusst äußern und damit sprachlich handeln.

Wenn man, mit allen nötigen Vorbehalten, die Grundannahmen der analytischen Gruppe auf die Gesellschaft anwendet, dann kann gesagt werden, dass selbst in einer totalitär organisierten und kontrollierten Gesellschaft, in der die Grundannahme der Abhängigkeit vom Führer samt seiner Ideologie und die paranoide Angriff-Flucht-Grundannahme überwiegen, Residuen der anderen Modi aktiv bleiben: die Paarung, die laut Bion als gesellschaftliche Bedeutung eher in aristokratischen Gesellschaften überwiege, und auch der Tätigkeitsmodus der Arbeitsgruppe, in der mehr gehandelt wird und die in demokratischen verfassten Gesellschaften überwiegt, in denen die arbeitenden Bürger_innen (citoyen_nes) die zentralen Subjekte sind.[14]

Was den Dual von Angst vor Zerfall vs. Integration angeht, so wird dieser in totalitären bzw. kriegerischen Gesellschaften nach außen verlegt, also in den Krieg gegen das „Ausland" sowie in die Bekämpfung bzw. in das Projekt der

---

13 Siehe ibid. und Kapitel 3a „Chiasma des Irrationalen", S. 108, sowie W. R. Bion, *Erfahrungen in Gruppen.*

14 Georges Dumézil hat analog zu Bions Grundannahmen drei Funktionen in den Epen der indo-europäischen Völker herausgearbeitet: *Mythos und Epos. Die Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker,* Frankfurt/M. 1989.

Ausmerzung des „inneren“ und zugleich „öffentlichen Feindes“. Wenn diese Prozesse und Agierensweisen auch deliberative Handlungsformen einschließen, so doch nur an ihrem Rande bzw. im Zentrum geheimer Herrschaftsmechanismen, ein Zentrum, das sich aus handlungs- und politiktheoretischer Perspektive wie eine surreal-schizoide Provinz ausmacht. Diese paranoide Freund-Feind-Grundannahme wird in der modernen Konfliktforschung im Anschluss an den Zusammenbruch des NS-Regimes, aber auch an den Krieg im ehemaligen Jugoslawien untersucht.[15]

Was es für die Frage nach der *mise en scène* festzuhalten gilt, ist die politische Theatralik und Repräsentationsmaschine, die etwa in Hitlers und Riefenstahls oder in Kim-Il-Sungs politischer Masseneventkultur ins Auge springt: die Vergatterung der Mitglieder zu einer pseudoorganischen und -maschinellen (Blumen-, Farben- oder Funktionen-)Einheit. Diese herrschaftliche *mise en scène* ist nicht nur Ausdruck einer Angst vor Zerfall und des sie abwehrenden Kontrollzwangs. Sie ist zugleich die Verleugnung der Politik als differenzierter, sich ausdifferenzierender Handlungsraum der Menge. Nicht nur das erbauliche Credo „Einer für alle, alle für Einen“ verweist auf die *mise en abîme* durch den inneren und äußeren Feind, der ständig droht und als drohender obsessiv mit dem Einheitsphantasma beschworen wird, das schließlich mörderisch realisiert wird; auch der Hyperfunktionalismus, in dem jede_r ein Rädchen und als solches mechanistisch zugerichtet ist, verweist auf eine Verleugnung jeglicher Autonomiefähigkeit der Menge sowie der Einzelnen.

c Exemplarisches Szenario: Der Fußballplatz als Inszenierung homosozialer Abfuhren[16]

Das nun folgende Szenario ist eine Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Schauplatz des Dramas kollektiven Ausagierens anhand des Beispiels Fußball. Dieses Beispiel soll konkreter Einblick geben in die oben nur begrifflich skizzierten Zusammenhänge zwischen Drama, Theater und kollektivem Agieren im Affekt. Es geht dabei auch um die im Fußball besonders virulente Homophobie. Homophobie ist ein seit Jahrzehnten nicht nur in Europa heftig ausagiertes, aber auch diskutiertes Phänomen, das im Kontext des radikalen Umbaus der Geschlechterverhältnisse zu betrachten ist. Homosozialität bezeichnet – im Unterschied zur Homosexualität – die gesellschaftlich sublimierte Form gleichgeschlechtlicher Beziehungen. Als solche hat sie in männerbündisch, patriarchal oder androarchal geprägten Gesellschaften eine

15 Siehe insbesondere V. D. Volkan, *Blind Trust*, Durham 2004, und *Killing in the Name of Identity*, Durham 2006.

16 Stark gekürzte und überarbeitete Version des Artikels „Der Fußballplatz als Inszenierung homosozialer Abfuhren“, in: *Maske und Kothurn*, 4/2008, S. 91–105.

zentrale und vermeintlich Identität stiftende Kohäsionsfunktion; als zumeist unbewusste prägt die mit der Homosozialität verknüpfte Homophobie das Agieren in den immer noch heteronormativ strukturierten Kulturen maßgeblich.

Die Affektabfuhr am Fußballplatz, im Stadion und im medialen Theater um diese herum zeigt, dass es immer auch darum geht, Abfuhren zu erteilen: dem konstitutiv ausgeschlossenen Weiblichen, den als weibisch verfemten Homosexuellen und schließlich dem Gegner, der symbolisch kastriert – entmannt – werden soll. Aus psychoanalytischer Sicht tritt Homophobie dort am stärksten zu Tage, wo die homosexuellen Tendenzen am schlechtesten integriert, also hauptsächlich abgespalten sind. Diese Tendenzen äußern sich dann relativ unverhohlen in homophilem Ausagieren und homosozialer Exklusivität; zugleich müssen sie umso heftiger projektiv abgewehrt, d. h. im anderen, der_die „wirklich" schwul oder lesbisch ist, bekämpft werden. Das kollektive Männerkorps ist ein homosoziales Kollektiv, das in einer heteronormativen Gesellschaft ohne diese Kohäsion homophober Abwehr weder denkbar noch effektiv möglich wäre. Es geht im Folgenden um männliche Homosexualität im Männerfußball, der diese Sportart nach wie vor dominiert, obschon in den letzten Jahren auch Frauenfußball als olympische Disziplin zugelassen wurde.

Fußball kann vor dem historischen Hintergrund seiner Entstehung als Zeitvertreib der Soldaten zwischen den Schlachten als ein agonales (wettkämpferisches) Spiel einerseits, als eine kathartische Mimesis der traumatisierenden Schlacht im Krieg andererseits gesehen werden. Das führt zum Zusammenhang zwischen den Begriffen Katharsis und Mimesis in Aristoteles' *Poetik*, die Freud für die Erhellung der psychischen Szene wieder aufgegriffen hat. Katharsis bezeichnet wie erwähnt die Reinigung, in diesem Fall die Reinigung von Affekten. Den Begriff entlehnt Aristoteles aus der Medizin und überträgt ihn auf die Psyche bzw. auf kollektiv-psychische Phänomene, wie sie sich im Theater ereignen. Diese Phänomene können mit Freud, der seine psychoanalytische Methode zuerst kathartische Methode nannte, durchaus auch schon als Affektabfuhr bezeichnet werden.

Das wichtigste Mittel, diese Affektentladung zu erreichen, ist die Mimesis. Von Platon her ist der Mimesis-Begriff bereits ein philosophischer Allgemeinplatz und bezeichnet grob gesprochen die Nachahmung sowohl in der Kunst als auch in der Entstehung der Welt: Die sinnlich-materiellen Gegenstände fasst Platon im *Timaios* als – minderwertige – *mimemata*, also Nachahmungen der ewigen, formalen Eiden, die er auch Paradigmen, also Vorbilder nannte und die als Ideen in die Philosophiegeschichte eingegangen sind. Aristoteles gibt dem Begriff eine neue Bedeutung. Zum einen bezeichnet er als Mimesis die Nachahmung von Handlungen im Stück, das durch die mimetische Zusammenfügung und Anordnung selbst eine – teils imitierende, teils erfundene – Handlung bekommt. Mimesis umfasst also beides: das mimetische und

das schöpferische Moment der Fiktionalität. Zum anderen hebt Aristoteles die Ebene der psychischen Identifikation hervor: Die Zuschauer versetzen sich affektiv und imaginär, also in der Phantasie, in die Figuren auf der Bühne. Sie „identifizieren" sich teilweise mit ihnen, indem sie mitleiden bzw. furchtsam mitzittern, wenn das Schicksal – es geht in der *Poetik* um die Tragödie! – sich anschickt, zuzuschlagen bzw. sich in seinen schrecklichen Auswirkungen vor aller Augen und unaufhaltsam zu enthüllen beginnt. Dieses Mitleiden und Mitzittern ist nicht mit der distanzierten Empathie zu verwechseln, die den_die empathischen Menschen weitgehend unverändert lässt.[17] Analog zur Tragödie mimt der Wettkampf bzw. das Fußballspiel eine direkte Auseinandersetzung: Anders als im echten Schlachtfeld bringen die Gegner einander auf dem Fußballfeld nicht um.

Mimesis und Sublimierung des Bürgerkriegs

Die Verbindungen zwischen Krieg und dessen Reinszenierung im Fußball verweisen auf eine schwelende Konfrontation inmitten der als homogen ideologisierten Zivilgesellschaft: den Bürgerkrieg. Die Frage nach der *mise en scène* und der territorialen Eingrenzung des aktuellen Fußballs gebietet eine genauere Erläuterung seiner Anfänge: Vor der Erfindung des Fußballspiels in den Pausen zwischen den Schlachten wurde im Mittelalter bzw. in der beginnenden Renaissance in Florenz und in Siena ein Spiel namens *Calcio* abgehalten. Allerdings ging das „Spiel" damals eher wie ein unreglementiertes Rugby-Spiel von statten. Es verlief durch die ganze Stadt, unter Beteiligung fast aller Bürger, auch einiger Bürgerinnen. Es war eine Affektentladung, eine Art Mimesis des Bürgerkriegs diesseits polizeilicher Zernierung in den beiden, im übrigen verfeindeten, Republiken. Dass niemand, schon gar nicht die Polizei, Kontrolle über das Geschehen hatte, gehörte wesentlich zum Spiel, weshalb es dann irgendwann auch verboten wurde, zumal es dabei auch regelmäßig Tote und viele Verletzte gab.

Die Grausamkeit während des Spiels hat sich aufgrund der exakten Reglementierung des Fußballs, insbesondere durch die Mannschaften der Universität Cambridge und später anderer Vereine, gemildert. Diese Vereine verbanden sich miteinander durch ein Regelwerk und einen Spielkalender, was nicht nur auf einen Zivilisationsprozess verweist, wie Dunning und Elias das Phänomen analysierten,[18] sondern auch auf die politische Reglementierung und den damit einhergehenden kollektiven Kontrollzwang.

---

17 Das Pochen auf diese Empathie gegen das verpönte Mitleid ist ein zeitgeistiger Gestus, der in Ernstfällen rasch kippt.

18 N. Elias, E. Dunning, *Sport und Spannung im Prozess der Zivilisation*, übers. v. Detlef Bremecke, Norbert Elias, Gesammelte Schriften Band 7, Frankfurt/M. 2003.

Während die relativ wilde Fußballerei des alten *Calcio* dem kontrollierten und durchreglementierten Fußball gewichen ist, scheint die relativ unkontrollierte kämpferische Affektabfuhr auf die Schlachtenbummler übergegangen zu sein, die nun den Mob, die Hooligans etc. darstellen sollen, und die diese obrigkeitliche Figuration der Menge auch immer wieder teilweise verwirklichen.[19] Allerdings ist die chaotisch-gewalttätige Affektabfuhr der Schlachtenbummler meist nur als Potential präsent; ein Potential, das als Phantasma beschwört wird, denn es kommt relativ selten zu Gewaltexzessen, wenn {wir} bedenken, welche Menschenmassen die Stadien heute fassen. Die meisten Schlachtenbummler sind relativ friedliche Bummler mit Familienanschluss, doch es betätigen sich auch faschistische Gruppierungen und die gewalttätigen Exzesse vor allem seitens englischer Fans führen regelmäßig zu Spielverboten für deren Vereine.

Im Spiel selbst verirrt sich nur manchmal ein Spieler in die relativ unkontrollierte Affektabfuhr. Es ist auch in diesem Drama vor allem das Publikum, und nicht die Akteure, das eine Katharsis erlebt, und zwar vermittelt durch die Mimesis, also das Nachstellen der Formation und der Affekte im Match. „Nachstellen" ist aber nicht nur im Sinne dessen relevant, dass vermittels der Mimesis Affekte ausgelebt werden, welche die Spieler gar nicht haben. Es wird auch dem Gegner in gewaltsam erotischer Weise nachgestellt. Die zunehmend gewaltsam verhinderte Abfuhr des Nachstellers durch Überdribbeln oder Pass im richtigen Moment bzw. das Gelingen durch die Ballabnahme wird ebenfalls von allen mimetisch Beteiligten intensiv mitempfunden. Sie erleben den Spielverlauf im formierten Kampf um den Ball und die Treffer am eigenen Leib. Hier wird jene erwähnte identifikatorische Dimension der Mimesis deutlich, die bei Aristoteles noch relativ implizit eine Rolle spielt, dafür in Freuds Bezugnahme auf Aristoteles' *Poetik* und darüber hinaus umso stärker in den Vordergrund treten wird.[20]

Doch auch die anderen Dimensionen der Mimesis spielen im Fußball eine wichtige Rolle: Der Kampf um den Ball ist selbst schon eine Mimesis,

---

19 Besonders dramatisch wurde die Verbindung zwischen Fußball und Bürgerkrieg während des Spiels „Dinamo/Zagreb" und „Crvena zvezda/Belgrad" im Maksimir-Stadion in Zagreb am 13.05.1990. Das Spiel wird zwar nicht direkt als Beginn des Kriegs gesehen (außer von den involvierten Fans), aber als ein Funke und als Ausdruck des bereits herrschenden Hasses zwischen Kroaten und Serben, der bald darauf in den Krieg mündete: A. Veli, „Maksimir chaos: the dramatic version", https://www.youtube.com/watch?v=Fy_5TVXNWdc, 08.10.2011. Für einen deutschsprachigen Bericht siehe Z. Radulovic, „Krieg der Tribünen", in: Ballesterer 27/01.08.2007 http://ballesterer.at/heft/thema/krieg-der-tribuenen.html. Ich danke Cristina Beretta für diesen Hinweis.

20 S. Freud, „Psychopathische Personen auf der Bühne", Gesammelte Werke Nachtragsband, *IX. Teil Literatur und Biographik*, Frankfurt/M. 1999.

also die kreative Nachahmung eines Krieges mit echten Akteuren und nicht mit Schachfiguren. Und damit besiegelt das Fußballspiel seine Teilhabe am Universum Theater. Im Stadion und in den televisionär zugeschalteten Gaststätten oder Plätzen nimmt die Menge die Position des Publikums ein; sie schwingt als zweigeteiltes *theatron* mit den Mannschaften mit, wobei der expliziteste Ausdruck dieses Mitschwingens die sogenannte Welle ist, die sowohl die Akteure im Publikum als auch die Zuseher_innen vor dem Bildschirm in höchstem Maß bewegt. Aber ebenso, wie das Theater in der griechischen Antike als eigener Raum in der Gemeinschaft erfunden und instituiert wurde, stammen die Stadien aus Griechenland. Sie waren Austragungsorte von Wettkämpfen. Insofern gebührt dieser Figuration auch unser kulturinteressierter Respekt; ebenso denen, die sich dafür in freundschaftlicher Weise in affektive Bewegung versetzen lassen, ohne anderen die Köpfe einzuschlagen. Fußball nimmt zwar einerseits mimetisch auf das primitive Freund-Feind-Schema Bezug, zugleich überschreitet er dieses Schema in ebenso sublimierender wie karikierender Weise, zum Beispiel, wenn die Gegner einander umarmen oder wenn die gegnerischen Fans nicht aufeinander losgehen, sondern miteinander grölend durch die Stadt ziehen.

Wie bereits angedeutet, zeugen von der Schlacht heute nur noch die ihr anhängenden Bummler, die mit ihren physischen Angriffen und Ausritten als Menge gefährlicher sind als die Spieler selbst.[21] Sie können einander nicht nur auf der Ebene des Imaginären (im kriegerischen Freund-Feind-Schema), sondern auch im gesamten dazugehörigen Affektdispositiv der Kriegführung begegnen. Gleichzeitig lehren sie die Zivilbevölkerung ein wenig das Fürchten und erinnern sie daran, dass dieses kriegerische Agieren nicht aus der Welt ist, dass es jederzeit – unvorhersehbar wie die Panik der Menge im Heysel-Stadion[22] – ausbrechen kann, dass es niemals ein für alle mal aus der Zivilisation verbannt ist.

Dem Extrem der gewalttätigen Affektentladung stellt sich das andere Extrem der homophilen Rührseligkeit entgegen. Die Umarmungen der Männer,

21 Die Gewalt dürfte, wie in der WM 2014 in Brasilien zu sehen war, wieder mehr aus dem Publikum ins Feld wandern; siehe hierzu H. Katzmair, H. Neundlinger, „Wir haben die vielleicht brutalste WM erlebt", ein Interview mit S. Lützow, *Der Standard*, 14. Juli 2014, S. 13. Dass diese zunehmende Gewalt im Feld mit der Unterdrückung von Stil, Finesse und kunstvollem Spiel einhergeht, verwundert zwar nicht und war auch für Laien spätestens im schmerzverzerrten Gesicht des Brasilianers Neymar (Rückenwirbelbruch) augenfällig, ist von den beiden Autoren aber netzwerkanalytisch belegt worden.

22 Am 29.05.1985 kam es beim Europa-Cup-Finale im Heysel-Stadium in Brüssel zu Ausschreitungen von Liverpool-Fans gegen die Fans der gegnerischen Mannschaft Juventus Turin. Im Zuge der daraufhin ausbrechenden Panik und aufgrund des Einsturzes einer Tribüne kamen 39 Menschen ums Leben, 600 wurden verletzt.

mit Tränen in den Augen, sind {uns} allen gut in Erinnerung, und weh dem oder der, die da eine unterdrückte homosexuelle Rührung herauslesen will. Dagegen soll die Härte sprechen, denn im homophoben Imaginären sind schwule Männer weich bzw. verweichlicht. Fußball ist, war und bleibt *auch* ein Ausagieren kriegerisch-männlicher Affektdispositive, weshalb es ein Spiel ist und zugleich auch nicht. Es ist ein Spiel, insofern es eben nicht Kriegsführung selbst ist, sondern die Mimesis derselben; es ist kein Spiel, insofern es zuweilen todernst dabei zugeht, und weil es um sehr viel geht, nicht nur um Geld, sondern um Symbolisches und vor allem um dessen affektive Besetzung durch Nationen und Länder bzw. einen großen Teil ihrer Bevölkerung. Das kann nun in gewisser Hinsicht für die meisten Spiele ausgesagt werden, doch Fußball repräsentiert, nicht zuletzt aufgrund seiner kriegerischen Struktur und Genese, in umfassenderer Weise die Nation oder ein sonst wie ideologisch geeintes Kollektiv.

Es ist also zwar kein Kriegsspiel im engeren Sinn, doch lehnt sich Fußball strukturell, topographisch und in sehr subtiler Weise an das fast überall rein männliche Geschehen auf dem Kriegsschauplatz an. Insofern ist es selbst nicht nur sublimierte Abfuhr von kriegerischen Affekten, sondern auch der dabei verdrängten oder zensurierten Affekte.

Nicht die Reinigung von Angst und Schrecken wie in der Tragödie, nicht die von hämischem Lachen wie in der Komödie, bewirkt das Fußballspiel, auch evoziert es nicht die rührselige Glücks- und Melancholie-Melange des Melodrams oder das Lachen und Weinen der *comédie dramatique*, sondern in lustvoller Freude oder in frustrierter Niedergeschlagenheit befinden sich Spieler und Publikum miteinander bzw. gegeneinander gestimmt. So real, wie das Brot den Hunger stillt, so real evozieren die Spiele diese Affekte und sogar der Schmerz, den einer verspürt, der gefoult wird, geht auf das Publikum über. Das Drama ist dabei ein improvisiertes *realtime event*, zu dem es weder eine vorgeschriebene Handlung, noch ein Drehbuch gibt. Es ist ein körperbetontes Stehgreiftheater, in dem zwar Rollen und Stellungen, nicht aber Handlungen vorgegeben sind. Spielzüge sind – analog zum therapeutischen Erkennen in der Arbeitsgruppe – die Handlungen par excellence, dazwischen wird auf allen möglichen Ebenen agiert, eben auch durch nicht bewusstes oder absichtliches Übertreten der Regeln. Es kann auch sein, dass die *mise en scène et en acte* eines Fouls, das vom Schiedsrichter nicht bemerkt wird, eine dezisive Wendung bringt; in diesem Spiel mit der Hinterlist sind Krieg und Liebe nicht weit.[23]

23 *„All is fair in love and war“*, besagt ein englisches Sprichwort, das sich offenbar auch auf diese Listigkeit bezieht. Für den Krieg zeichnet sich literarisch besonders der von Athene unterstützte Odysseus *(polymetis)* durch List aus, für die Liebe Casanova, an der Schnittstelle stehen Figuren wie Judith.

Im Fußballspiel sind taktische Klugheit und Abgestimmtheit des Teams, körperliches Geschick und Stil der Spieler sowie Nervenstärke, Reaktion, Schnelligkeit, Kondition, der Kairos, also die Gelegenheit, und das so genannte Glück *(tychê)* gemeinsam mit der den Rhythmus des Teams tragenden Stimmung im Publikum die Hauptelemente, welche für die Peripetien, also die abrupten Wendungen und Überraschungen sorgen, die Aristoteles als die wesentlichen Elemente der poetisch-theatralischen Handlung hervorhob. Sie sind es, die über das Ereignis des anerkannten Treffers und schließlich über Sieg und Niederlage entscheiden.

Die *mise en sens* als intelligible Dimension im Fußball ist allerdings eine ganz andere als im eigentlichen Theater: Sie findet sich im Stil, in der körperlichen und psychischen Klugheit, der Wendigkeit, der Aufstellung; in der Art der Überlistung des Gegners auch auf der affektiven Ebene und generell in der Taktik, inklusive der „Zermürbungstaktik". Aber zugleich gibt es so etwas wie die dezisive Peripetie im Spielverlauf, welche über die im Ballverlust an den Gegner bestehende Wende hinausgeht. Nicht nur ein Tor kann eine unerwartete und nachträglich als notwendig erscheinende dezisive Wende nach sich ziehen, auch ein Foul, auf das zuweilen ein Ausschluss oder ein Elfmeter folgt. Im Foul kristallisiert sich das Spannungsverhältnis zwischen Agieren und Handeln aus, und wer im Fußball unbedacht seine Brutalität ausagiert, gefährdet das Spiel für das eigene Lager.

Die Rolle des Schiedsrichters ist dabei zentral und verweist auf die rechtliche Verfasstheit, die Geregeltheit des Spiels, das eben *kein* Krieg ist, sondern ihn spielerisch und dennoch ernsthaft nachahmt; der Schiedsrichter hat recht, auch in Zeiten der Liveübertragung und der Wiederholung in Zeitlupe; seine Fehlbarkeit als Richter ist Teil seiner Rolle, ebenso die Ideale von Unbestechlichkeit und Unfehlbarkeit, die nur darum als menschliche und politische Ideale funktionieren können, weil sie eben nicht immer (oder überhaupt fast nie) eingehalten werden (können). Wenn der Schiedsrichter einmal der digitalen Kontrolle untergeordnet wird, ist es mit dem Fußball in seiner mittlerweile traditionellen Form vorbei, mit seiner Anlehnung an die Rechtsstaatlichkeit ebenfalls, in welcher dem Gericht (Richter und eventuell Geschworenen) der Spielraum zwischen allgemeinem Gesetz bzw. Ideal einerseits, spezifischem Einzelfall andererseits überlassen wird: Ihrer Entscheidung wird vertraut, und in dieses Vertrauen ist ihre als minimal angenommene menschliche Fehlbarkeit eingeschlossen; erst Korruption in Form von Bestechung und Absprachen sprengen diesen Rahmen.

Wenn Fußball nun ein den Bürgerkrieg und den Krieg imitierendes (Schau-)Spiel ist, dann ist das in ihm vorherrschende Agieren eines im Register der Mimesis, der Kunst, nachzuahmen und zugleich kreativ zu re/inszenieren, die Aristoteles lange vor der Entdeckung der Spiegelzellen zu einem Wesensmerkmal des Menschen macht, diesem „nachahmendsten" *(mimêtikôtaton)*

aller Lebewesen. Wenn Aristoteles in der Mimesis die schöpferische Kraft der Poiesis gegenüber der abklatschartigen Nachahmung hervorhob, dann weil er nicht nur den Begriff weiterentwickeln wollte, sondern auch, weil er damit das Phänomen Theater philosophisch ebenso erhellen konnte wie die Handlung zwischen Handelnden, ihren Handlungen und dem Handeln als solchem. Das vordergründige Handeln im Sinne der sportlichen Virtuosität mit dem Ziel/*bût* (fr. Tor und Ziel), Tore zu schießen bzw. zu verhindern, ist dabei selbstverständlich zentral – aber eben bei weitem nicht alles.

In der Regel wird Fußball analog zu anderen Wettkämpfen als dezidiert unpolitisches Spiel behauptet und ausgetragen. Der Terminus *un-politisch* verweist bereits auf die Nähe zum Negierten. Dieses Spiel, das zugleich keines zu sein scheint, mag durchaus dabei behilflich sein, den Krieg mit anderen als politischen Mitteln zu bannen und auszusetzen. Das agonale Spiel ist eines, bei dem der Wettkampf die kriegerischen Ambitionen und die damit verbundenen mörderischen Affekte zu kanalisieren vermag. Er steht zwischen dem Krieg und den politischen Formen der Kanalisierung. Es stellt sich hierbei allerdings auch die Frage, ob die konflikthaften Affektdispositionen nicht vielleicht erst durch diese Inszenierungen des sublimierten Konflikts zwischen regionalen bzw. urbanen Vereinen oder ganzen Ländern bzw. Nationen auf den Plan gerufen und aktualisiert werden. *In abstracto* kann diese Frage aber nicht beantwortet werden. Vielmehr ist festzuhalten, dass manche affektiven Dispositionen zum Konflikt oder etwa im Anschluss an einen bewaffneten Konflikt durch ein so genanntes Freundschaftsspiel kanalisiert werden *können,* aber keineswegs *müssen*. Ob {wir} es bei Fußball oder Wettkämpfen *im Allgemeinen* mit einer Kriegsprophylaxe zu tun haben, möchte ich dahin gestellt lassen.[24]

Seit dem 19. Jahrhundert dienen große Wettkampfspiele nicht zuletzt der internationalen Legitimierung junger oder umstrittener Nationalstaaten, und seit den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts dienen sie immer wieder der internationalen Legitimierung und Selbstrepräsentation totalitärer oder paratotalitärer Regime. Das Stadion wurde umgekehrt in totalitären Regimes zur Bühne der Inszenierung des totalen Volkskörpers umfunktioniert („Einer für alle, alle für Einen"). Leni Riefenstahl war eine der bekanntesten Regisseur_innen dieser Auflösung der Differenzierung politischer Sphären und Räume, die dem Totalitarismus immanent ist.[25] Aber auch widerständische Gruppen können sich des Wettkampfs zu propagandistischen Zwecken bedienen.

24 Siehe weiter oben die Anmerkung zu den Ereignissen in Zagreb. Während des Konflikts zwischen Israel und Palästina im Gazastreifen im Sommer 2014 attackierten türkische Zuseher die Spieler eines israelischen Vereins während eines Spiels in Bischofshofen.

25 Siehe hierzu vor allem Susan Sontag, „Fascinating Fascism", in: *New York Review of Books*, 06.02.1975, wiederabgedruckt in: *Under the Sign of Saturn*, New York 1980,

Eros und Thanatos im Fußball

Doch wie steht es inmitten dieser mehr impliziten denn expliziten Makropolitik um den Kampf zwischen Eros und Thanatos, zwischen *männlich* und *männlich* bzw. dem konstitutiv aus dem Männerkorps ausgeschlossenen Weiblichen? Es geht in der im Fußball vorherrschenden Homophobie um einen hasserfüllten, aber doch auch zärtlichen und nach Geborgenheit ringenden Eros inmitten des imitierten Kriegerkorps. So trug das Fußballspiel zuerst im Feldlager, danach mittels seiner Inszenierung im Stadion zur kollektiven Triebregulierung zwischen Eros und Thanatos bei.[26] Im modernen Fußball wird Homosozialität mittels einer im Zeichen der psychoaffektiven Spaltung stehenden Homophobie agiert und repräsentiert. Homosexualität droht in diesem Kontext als Verweiblichung der Männer diese bzw. deren stets prekäre Männlichkeit zu zersetzen und wird deshalb aggressiv abgewehrt; dabei betont die phobische Abwehr zugleich den Hass.

Im Rahmen der Homophobie wird der Gegner subjektiv als „Schwuchtel" oder – auf Wienerisch – als „Woarmer" herabgesetzt. Es soll ihm damit die Männlichkeit geraubt werden, was wiederum eines einseitigen Klischees vom weiblichen Schwulen, von der „Tunte" oder vom „Woarmen" bedarf. Wären die anderen Abstufungen des Schwulseins präsent (männlicheres, gar sadistisches im Polizei- oder Gladiatoren-Outfit etwa), dann könnte diese Affektökonomie nicht funktionieren; umgekehrt wäre die Homophobie nicht schon dem modernen Fußball und der Gesellschaft, die er in gewisser Hinsicht repräsentiert, immanent, dann würde ein realistischeres, vielfältigeres Schwulsein Platz greifen können und dürfen.

Derzeit, und davon zeugen zahlreiche Analysen und Interviews der letzten Jahre, ist Homosexualität trotz einiger kritischer Diskussionen aus den Reihen

---

S. 73–105, http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/classes/33d/33dTexts/SontagFascinFascism75.htm (29.04.2017). Siehe auch M. Bendocchi Alves: *Inszenierung der Massen im politischen Film: Griffith, Eisenstein und Riefenstahl im Vergleich*, Hamburg 2014, Diplomica Verlag.

26 Dass *foutre/se faire foutre/être foutu*, dt. ficken/gefickt werden/hin sein, aber auch stopfen/gestopft werden in Kombination mit dem mehrdeutigen Wort *décharger*, dt. entladen, in Frankreich gerade in der Folge der teilweise bürgerkriegsartigen Religionskriege samt Bartholomäusnacht zu den Meistersignifikanten der libertinen Literatur avanciert, verweist auf eine – noch primitiver – sublimierende Funktion der Sexualisierung von Gewalt bzw. der mimetischen Inszenierung gewalttätiger Sexualität. Dass dies im Anschluss an die zum Teil bestialische Unterdrückung der Sexualität durch die katholische, dann auch protestantische Kirche geschah, ändert nichts daran, dass die Sexualisierung der Gewalt bzw. die Inszenierung gewalttätiger Sexualität aus psychodynamischer Sicht immer noch weniger todeslüstern ist als die Kriegsführung, die das sonst tabuisierte und kriminalisierte Töten zum Gebot macht.

des Fußballs ausgeschlossen; ein Fußballer, der sich geoutet hat – Justin Fashan – wurde dafür rüde bestraft, diffamiert, und er nahm sich schließlich im Zuge eines Gerichtprozesses wegen angeblichen pädophilen sexuellen Missbrauchs das Leben.[27] Wer die homophobe Trieb- und Affektregulierung derart durchkreuzt, kann seine Karriere an den Nagel hängen: Er stirbt zumindest seinen sozialen Tod als Fußballer.

Die narzisstische Struktur des Spiels, die sich in der spiegelhaften Anordnung des Feldes und der gleichsam als spiegelverkehrt gegeneinander an/tretenden Teams manifestiert, ist ein Streit um den Sieg oder die Niederlage, der über den niemals tödlichen Treffer vermittelt wird. Der Ball ist nur auf der funktionalen Ebene der Mittelpunkt, dem alle nachlaufen; auf der Ebene der narzisstischen Struktur des Spiels ist der Ball auch eine Instanz der Triangulierung: Ähnlich wie der Schiedsrichter ist er stets zwischen den Spielern, die sonst als gegnerische vielleicht einander und nicht den Ball treten würden. Er scheint das unumstrittene Objekt der Begierde der Spieler zu sein, doch der Schein lenkt auch ab: Das Verfehlen des Balls und auch sonst die Wut auf den Gegner machen aus dem Ball zugleich den Anstoß zu noch begierigerer Aggression gegen den Gegner, dessen Bein oftmals lieber getroffen wird als der Ball.

Mann-männliche Hassliebe und Kriegserotik wechseln einander ab mit anfeuerndem Eifer und Freudenexzessen, die alle keineswegs a priori männlich sind. Sie werden im Kontext des Fußballs vielmehr zu solch exklusiv männlichen Agierensweisen gemacht. Auf der Ebene des effektiven Spiels gibt es allerdings noch eine andere Art der Affektabfuhr, -kanalisierung und -bannung, nämlich jenes spezifische Oszillieren zwischen dem expliziten Reglement und der impliziten Regulierung einerseits, zwischen sublimiert-zivilisatorischer und derb-homosozialer Inszenierung des Mannschaftskörpers andererseits.

In letzter Zeit war eine verstärkte Auseinandersetzung mit den homosozialen und zugleich homophoben Aspekten des Fußballs zu vermerken.[28] Die homophoben Diffamierungen *sind* ein umso derberes Agieren, als sie mit einer ordinären und beschämenden Rhetorik einhergehen. Ihre Gewalttätigkeit ist daran erkennbar, dass der Witz in ihr zu vernichtendem Sarkasmus erstarrt ist. „Working class“, „metrosexuell“ oder „queer“ werden dann zu Chiffren und

27 Der erste deutsche Fußballer, der sich 2014 geoutet hatte, tat dies nach Beendigung seiner Karriere: http://www.blick.ch/sport/fussball/international/bundesliga/als-erster-deutscher-fussballer-hitzlsperger-outet-sich-als-schwul-id2607470.html (30.04.2017)

28 Siehe z. B. S. Khorsand, G. Millmann, „Schwul im Abseits“, in: *Die Zeit,* 23/2008, http://www.zeit.de/suche/index?fr=cb-gwpze&q=schwul+im+abseits, 25. November 2008. G. Spitaler, „Lads vs. Metrosexuals: Fussball als maskulines Melodrama“, in: B. Sauer, E.-M. Knoll (Hg.), *Ritualisierungen von Geschlecht*, Wien 2006, S. 163–180.

Projektionsflächen von affektiven Besetzungen, die überwiegend im Zeichen des Rufmords stehen.

Das ausgeschlossene Weibliche ist dabei ebenfalls Projektionsfläche, die der Affektabfuhr dient. Einmal ist es das „Abjekte", d. h. das Abgestoßene oder Ausgeworfene in der „Schwuchtel", dem „Woarmen", der „Hure" oder dem Weibischen als solchem; ein anderes Mal fungiert es als idealisierte Weiblichkeit, die mit der Beschimpfung überhaupt erst Sinn macht, und zwar macht sie exakt in dem Moment Sinn, wo die überhöhte Mutter als idealisierte zerstört bzw. als Illusion entlarvt wird. Diese Absurdität ist Teil der primärprozesshaften Spaltung wie Freud, Klein und andere nach ihnen sie begriffen haben. Im Gegensatz zu dieser surrealen Existenzweise des Weiblichen in Abwesenheit wirklicher Frauen verwirklicht sich das homophil-aggressive Männerkorps, indem seine Angehörigen sowie alle Anhänger(innen) an seine Männlichkeit glauben und indem die Spieler sie kämpferisch einsetzen, d. h.auch aufs Spiel setzen.

d Poetik des Handelns zwischen Zeitigung und verortender Matrix

Zeitigende Fügung und Zeitgefüge im dramatischen Verhältnis zwischen Agieren und Handeln

In der Mimesis, das hat Ricœur in seinem dreibändigen Werk *Zeit und Erzählung* ausgehend von Aristoteles gezeigt, stehen Zeit, Bewegung, Wiederholung und Innovation nicht einander gegenüber wie Fiktion und Wirklichkeit, sondern sie alle sind in komplexer Weise miteinander verwoben, sowohl dramatechnisch als auch ontologisch, also die unterschiedlichen Seinsweisen und Wirklichkeitsgrade betreffend.

Ich gehe davon aus, dass die ontologischen Ebenen der Mimesis (Nachgeahmtes, Nachahmendes, Altes und Neues, Wirkliches und Fiktives) als Schichten einer Handlungsmatrix erst im nachträglich gedichteten Gefüge ausmachbar sind; sie sind wie die Fäden unserer Verstrickungen, die das Handeln abwandeln, blockieren, triebhaft oder einfach nur verrückt/verrückend durchqueren und für neue Handlungsstränge eröffnen. Dieser Prozess zwischen Agieren und Handeln kann so vorgestellt werden, dass während einer Handlung viele Stimmen zu den Teilen und dem Verlauf der Handlung unterschiedlichste Gedanken zum Ausdruck bringen. Die einen treten dabei leiser und schwächer ins Bewusstsein, die anderen lauter; manche Stimmen gehen ineinander über oder sind gänzlich miteinander verwoben, andere wieder sind für das Bewusstsein, durch das sie nicht beliebig hervorrufbar sind, gleichsam durchgestrichen, sei es aus metapsychologisch erklärbaren Gründen, sei es aus anderen Gründen, die {uns} nicht bekannt sind, oder die auf andere,

exogene oder endogene bzw. fast ausschließlich neuronale[29] Bedingungen zurückführbar sind. Jede dieser Stimmen ist auf spezifische Weise mit Affekten und Wünschen bzw. Wunschensembles verwoben. Der explizite Handlungsstrang vollzieht sich als ein in jedem Moment neu Verknüpfter und als eine Neuverknüpfung mit den Gegebenheiten, dem Real-Gegenständlichen sowie mit den anderen, mit denen interagiert wird. Diese Matrix steht im Zeichen der Gleichzeitigkeit heterogener Zeitlichkeiten (subjektiver, langzeitgedächtnishafter oder kurzzeitgedächtnishafter; psychischer oder somatischer; gesellschaftlich-geschichtlicher; mikrophysikalischer; physikalischer oder metaphy-

---

29 Mit „fast ausschließlich neuronal" meine ich, dass es erstens immer auch andere leibliche Faktoren gibt, die im neuronalen Geschehen mitwirken, und dass zweitens metapsychologische Erklärungen unbewusster Phänomene auf diese Phänomene als immer auch neuronal bedingte Bezug nehmen, so wie ja auch niemand daran zweifelt, dass die bewusste Denktätigkeit durch neuronale Abläufe geschieht. Das Problem der neurowissenschaftlichen Erklärungen war und ist zumeist immer noch, dass sie begrifflich den konflikthaften, zwischenmenschlich, affektiv, sprachlich und kulturell bedingten Phänomenen, über die die Metapsychologie Aufschluss zu geben vermag, nicht gerecht werden, und zwar vor allem aus methodologischen Gründen. Allerdings gab und gibt es durchaus Ausnahmen unter den Neurowissenschaftern wie Goldstein, Sacks, Kandel oder Damasio, die mit ihrem Denken und ihrer Methode auch der meta- und tiefenpsychologischen Klinik und Theorie gerecht werden. Während die Metapsychologie von manchen Neuroscience-Adepten in grober Unkenntnis der Sache als unwissenschaftlich belächelt wird (die Psychoanalyse ist eine Therapieform, bestenfalls kultur*wissenschaftlich*, sie war und ist keine Naturwissenschaft), schmücken sie sich mit Kooperationen aus dem Bereich der (Bewusstseins-)Philosophie des Geistes, die nicht einmal auf eine systematische klinische Erfahrung zurückgreifen kann, geschweige denn auf eine empirische Fundierung durch Wirkungsforschung. {Wir} wissen aus der Perspektive der Psychoanalyse ungefähr, warum bestimmte psychoanalytische Techniken wirken und eine gleichsam orthopädische Einrenkung der unbewussten und bewussten Denk- und Verhaltensmuster zu bewirken vermögen, welche im Übrigen auch neurologisch nachweisbar (aber eben nicht erklärbar) ist. {Wir} haben bis heute keine Ahnung, warum bestimmte Begriffe das Licht der Welt erblickten und seit langem weitergedacht werden; warum Platon den vielleicht wichtigsten aller philosophischen Begriffe, nämlich *eidos* (Gestalt, Begriff, Idee), geprägt hat und Aristoteles in Anschluss an Platon den wissenschaftlich bis heute zentralen Begriff des Begriffs: *genos* (Begriff, Gattung). Auch der Top-Neurologe Jean-Pierre Changeux kann darüber keinen Aufschluss geben. Die Philosophie des Geistes schon gar nicht, aber auch die akribischste Philosophiegeschichte einer Jahrtausende alten Platon- und Aristoteles-Rezeption vermag das nicht. Warum ich das hier schreibe, kann nicht nur ich selbst nicht erklären, es entzieht sich der Erklärbarkeit. {Wir} können all diese Phänomene aber gemeinsam erhellen und begrifflich verknüpfen.

sischer Zeitlichkeit). Erst nachträglich ergibt sich der eine oder andere Sinn dieser oder jener Unterbrechung des Handlungsgefüges für das Darauffolgende, vielleicht aber auch nicht; manche Gelegenheiten bleiben liegen, werden nie ergriffen, oder ziehen an {uns} vorüber.

Ein wichtiger Aspekt dieser Handlungsmatrix zwischen Drama und wirklichem Leben ist die Freiheit inmitten von Bedingtheiten, wie sie vornehmlich im Existenzialismus bearbeitet wurde; ein anderer Aspekt ist die Gewalt dieser Bedingtheit, wie sie zum Beispiel Genet inszeniert, wenn er durch die eisern etablierte Ordnung hindurch wie ein Fleischer phantasmatische Löcher durch die Leiber stößt, die er begehrlich liebt und zugleich fiktional verstümmelt, wodurch er aber zugleich dem entrechteten, verstümmelten, ausgebeuteten und schließlich getöteten Leib neues Leben einhaucht. Diese paroxystische Dramatik findet sich vor allem in *Les Pompes funèbres,* das er als einen Trauerakt und Nekrolog für seinen im Widerstand kämpfenden und von den Nazis 1944 in Paris erschossenen Geliebten beschreibt, aber: „S'il est vrai qu'il a pour bût avoué de dire la gloire de Jean D., il a peut-être des buts seconds plus imprévisibles“[30].

Handeln ist also nicht nur die klare, in eine Richtung weisende Linie eines zielgerichteten Verlaufs, denn insofern Handeln immer untrennbar mit dem Agieren verwoben ist, bleibt es an die Unbestimmbarkeit gebunden, die unsere Freiheit ja überhaupt erst ermöglicht. Auch gezieltes Handeln ist Unterbrechen, Hereinbrechen des Unerwarteten in den Verlauf eines determiniert erscheinenden Lebens, das sich in Verrichtungen zu erschöpfen scheint. Was die Handlung vorantreibt, ist in der Literatur bzw. im Film oft mehr das Begehren oder der Trieb als das besonnen planende Moment, und doch: Die beiden kommen weder im wirklichen Leben noch im Film oder im Drama ohne einander aus und sind immer chiastisch verschränkt – kein Handlungsvollzug ohne geheime Triebfedern, keine triebhafte Affektabfuhr ohne Momente überlegten Handelns.

Balzac schreibt in *Physiologie du mariage*: „Une passion durable est un drame sublime joué par deux acteurs égaux en talents, un drame où les sentiments sont des catastrophes, où les désirs sont des événements, où la plus légère pensée fait changer la scène.“[31] Kaum abgeschwächt gilt dies wohl für alle menschlichen Beziehungen.

---

30 J. Genet, *Les pompes funèbres*, Paris 1953, S. 9 „Wenn es tatsächlich sein (des Textes, A.P.) eingestandenes Ziel ist, Jean D.s Ruhm zu besingen, hat er vielleicht unvorhersehbarere sekundäre Ziele.“ (Übers. AP).

31 H.d. Balzac: *Physiologie du mariage*, Paris 1971, S. 96. „Eine dauerhafte Leidenschaft ist ein erhabenes Drama, das von zwei gleichermaßen talentierten Schauspielern aufgeführt wird, ein Drama, in dem die Gefühle Katastrophen sind, in dem die Wünsche Ereignisse sind, in dem der leiseste Gedanke die Szene verändert.“ Übers. A.P.

Akte, Handlung und Versammlung im politischen Imaginären

Die *Poetik* des Aristoteles liefert in mehrfacher Hinsicht das philosophisch-begriffliche Handlungsmodell nicht nur für den Begriff *Drama* (doppelte Mimesis, Einheit der im Mythos versammelten Vielheit der Handlungen/Geschehnissen zu einer Handlung etc.), sondern auch für Elemente einer Historiographie des Politischen. Das dramatisch-narrative Handlungsmodell der Historie ist in der Moderne mit der spezifisch aufklärerischen Verknüpfung von Ethik-Politik-Erziehung und Drama, insbesondere seit Lessing, verstärkt wirksam. Aber auch im 20. Jahrhundert hat es mit Ricœurs Interpretation des Aristotelischen Mimesisbegriffs und dessen Heranziehung für eine neue Geschichtstheorie in Anschluss an Kosellecks Begriffsgeschichte sowie mit Certeaus Ansatz an der Grenze der Disziplinen besondere Beachtung gefunden.[32]

In diesem Kontext kann das politische Imaginäre als Handlungsschauplatz über handlungspoetische Kategorien und Begriffe genauer ergründet werden. Nicht nur die totalitäre oder demokratische Inszenierung des politischen Raums und der Zeit des politischen Handelns sind hierfür relevant. Dies betrifft darüber hinaus Fragen wie: Welche Räume werden für welche Arten von Handlungsverläufen konzipiert und errichtet? Welche Architektonik bestimmt die Setzungs-, Anordnungs- und Einteilungsakte und wie werden sie in der visuellen *mise en scène* ins Bild gesetzt?

Ob es sich um Inszenierungen eines reinrassigen Volkskörpers oder einer multikulturellen Gemeinschaft handelt, die politische Rhetorik der Worte, der Bilder und der Gesten setzt die Körper in je spezifischen Raumaufteilungen den gezielten sowie unbeabsichtigten Affizierungen durch die sinnliche Sprache aus. Für derartige Analysen sind die Arbeiten von Certeau zentral. Er hat die Philosophie des Sprachgebrauchs und die Psychoanalyse auf die Alltagspraxis angewandt und dabei wesentliche begriffliche Differenzierungen hervorgebracht, zwischen Raum und Ort der Handlung, zwischen Strategie und Taktik in dem, was er als Theater der alltäglichen Handlungen untersucht hat.[33]

Agieren im großen Stil kann staatlich orchestriert und theatralisiert sein, ohne dass dabei Handeln im politischen Sinn entstünde: Louis XIV., Goebbels/Riefenstahl, Kim il Sung und andere haben dies mit totalitären Inszenierungen bzw. Inszenierungen des Totalitären gezeigt. Vielmehr wird in derartigen, durchaus auch strategischen Massenvergatterungen Handeln geradezu

---

32 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Band 1; M. d. Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Hier geht es nicht darum, Historiographie als rein fiktional zu behaupten, sondern um den mimetischen Anteil analog zur Einbeziehung des gesellschaftlichen Imaginären bei den bereits erwähnten *historiens de l'imaginaire*.

33 M.d. Certeau, *L'invention du quotidien*. 1. arts de faire, Paris 1980, dt. Übers. von R. Vouillé, *Kunst des Handelns*. Berlin 1988.

verhindert, auf kollektiver wie auch auf individueller Ebene: Jede_r Einzelne ist in diesen Aufführungen Teilchen des großen Ganzen, das sich im Führer repräsentiert. Und diese Größe ist es, die sich von jedem noch so kleinen Rädchen genießen lässt in der erhebenden Erfahrung, Teil diese großen Ganzen zu sein. Alles ist bereits geplant, muss nur einstudiert und abgespult werden. Ein Rädchen in einer solchen Attraktionsmaschine zu sein, ist also gewiss etwas anderes als politische_r Bürger_in zu sein.

Im klassischen Athen haben sich diese zwischen der Wohnarchitektur des Hippodamos in Pyräus,[34] dem athenischen Dionysos-Theater, der Agora und – das gilt nur für freie Männer – der *ekklêsia* als dem politischen Versammlungsort par excellence bewegt. Die Auslagerung der *ekklêsia* vom Theater auf die Pnyx, wo ein eigenes Gebäude dafür errichtet wurde, unterstreicht nicht nur die Wichtigkeit des Raums für die kollektive Tätigkeit der politischen Deliberatio, sondern auch das zum Umbauwillen gewordene Bewusstsein, das die athenische Demokratie davon hatte. Jedes Parlamentsgebäude erinnert – im Sinne eines dinghaften Aktanten – bis heute an diesen Gründungsakt, auch wenn die Vollversammlung längst einer – immerhin gemischtgeschlechtlichen – Repräsentation durch Abgeordnete gewichen ist (siehe Kapitel 7).

Ein je spezifisches Agieren bzw. Handeln impliziert auch die Umsetzung eines demokratischen städtischen Imaginären durch Architekturen des Gemeinsinns oder die gemeinsame Herstellung und Nutzung von öffentlichem Raum inmitten einer von Konzernen und Kapital privatisierten Raumzeit. Raum und Architektur prägen also das Tun, bedingen mit, ob es mehr im Bereich des Agierens oder mehr handelnd vollzogen wird. Ein Stuhl und eine Kathedra lösen andere Affektdispositionen und -kontrollen aus als eine Diskothek oder eine öffentliche Sauna.

Sphären der Gesellschaft als Strukturierung von Handlungsweisen – Zeiträume zwischen den Zeiten

Castoriadis nennt die Sphäre der demokratischen Politik (als expliziter Machtausübung und Instituierung der Gesellschaft) *ekklêsia*, also er verwendet dafür die Bezeichnung für die antike griechische Vollversammlung der Bürger, die er von der Sphäre der nur erst impliziten Machtausübung abhebt, welche er *agora* nennt, also Marktplatz.[35] Er beschreibt alle drei in ihrer jeweiligen Disposition für und Aktualisierung von spezifischen Tätigkeiten, ich möchte sagen Agierens- und Handlungmodi. Die *ekklêsia* nennt er öffentlich/öffentlich, also möglichst transparent; in ihr wird beraten und entschieden im Sinne des explizit politischen Handelns. Hier findet die für alle verbindliche Gesetzgebung

34 Zu Hippodamos: Aristoteles, *Politik* 2367 b21–2368 a12 sowie W. Schuller (Hg.): *Demokratie und Architektur*, München 1989.

35 C. Castoriadis, „Fait et à faire“, in: *Fait et à faire*, Paris 1997.

statt, während er die *agora* als halb öffentlich, halb privat bezeichnet. Sie ist ein Zwischenreich oder das, was ich den Vorhof der expliziten Machtausübung nenne, der nunmehr den Großteil der Politik, insbesondere in Form von *lobbying* ausmacht. Hier wird gemäß dieser Einteilung nur beraten, es werden keine gemeinschaftlich verbindlichen Entscheidungen getroffen und wenn, dann stellt dies eine Privatisierung, also eine politisch unzulässige Aneignung dessen dar, was allen gehört und alle betrifft, wofür also alle gehört werden sollten oder worüber sie zumindest informiert werden müssen. In dieser Sphäre, die Gramsci *società civile* nannte,[36] ist auch das *theatron* anzusiedeln. Hier finden die kollektiven *mises en scène* statt, ohne dass sie zur politischen *mise en acte* führen bzw. tun sie das nur implizit oder durch die macht- und herrschaftsbezogenen Auswirkungen bestimmter Akte oder Agierens- und Handlungsweisen. Die politische Sphäre *sui generis* wird hier vorbereitet, auch im Sinne eines debattierenden und experimentierenden Probehandelns, durch das die imaginierten und agierten Verläufe, Prozesse und Handlungsweisen auf ihre Sinnhaftigkeit, ihre Realisierbarkeit etc. hin geprüft werden. Schließlich gibt es die dritte Sphäre, die Castoriadis *oikos* nennt bzw. privat/privat und die ungefähr Gramscis *società privata* entspricht. Hierher gehört, was nicht für die Öffentlichkeit bestimmt ist, sogenannte Privatangelegenheiten im Gegensatz zu *ta politika pragmata* also.

Nun ist es nicht einfach, so etwas wie Agierens- und Handlungsweisen den unterschiedlichen Sphären trefflich zuzuordnen, aber es erhellt, dass Zeitlichkeit und soziale Räumlichkeit in diesen unterschiedlichen Qualitäten von privat, öffentlich und politisch je nach politischem Regime unterschiedlich kombiniert sind, ja dass ein Regimewechsel, eine *metabolê* oder Revolution mit einem radikalen Wechsel dieser Kombinationen und Relationen einhergeht. Ich werde darauf in Teil III zurückkommen.

Anders als kriegerische Gefolgschaft ist der erste Akt des Handelns oftmals ein Akt des Widerstands, nicht nur in Zeiten der Revolution, sondern auch im alltäglichen Familien- oder Gruppenleben, am Arbeitsplatz, in der Zivilgesellschaft, in der Kunst oder in der Philosophie. In Anlehnung an Hegel geht es um einen Widerstand gegen den Tod, den er den „absoluten Herren" nennt, und gegen seine institutionellen Subherrinnen wie Kontrollgesellschaft, Disziplinierung, sexuelle, soziale oder religiöse Zwangsmoral. Widerstand zeitigt auch die Psychoanalyse. Als agierter ist der Widerstand erkennbar, führt auf die Spuren des unbewussten Wunsches, verrät ihn und lenkt zugleich von ihm ab. Als *epochê* ist Widerstand passiv, er ist Aussetzen oder „Tun des Nichts" (Hegel), affektiv gesprochen ist er Abstinenz im politischen Sinn: nicht mitmachen, sondern innehalten (siehe oben Kapitel 3).

36 A. Gramsci, *Quaderni des Carcere*, Turin 1948–1951.

Es ergibt sich daraus eine neue Perspektive auf die Anordnung von Vorsätzlichkeit und Nachträglichkeit im Handeln: Wenn das Handeln sich bewusst aus dem Agieren heraus entwickelt, dieses einbezieht, und nicht *gegen* das Agieren als Improvisieren auftritt, dann kann es jederzeit daraus hervorgebracht werden oder daraus hervorgehen; inmitten des Agierens und Tuns setzt potenziell jederzeit ein Innehalten ein, aus dem heraus bereits zu handeln begonnen worden ist und inmitten dessen weitergehandelt wird – oder eben nicht. Das schließt die willentliche, vorsätzliche Handlung keineswegs aus, aber es befreit den Willen von seiner Bürde, zwanghafter Auftraggeber der Subjekte zu sein.[37]

Was {wir} in diesen Momenten als bereits eingesetztes vorläufiges, aber als solches noch nicht bewusstes Handeln erkennen und anerkennend aufgreifen, muss so nicht mehr falsch rationalisiert und naturalisiert werden. Das heißt, es muss nicht von seinen geheimen Triebfedern und Wünschen abgekoppelt werden, sondern es kann gerade als eine ihrer sinnvollen Ausdrucksweisen anerkannt werden, der durch diese Anerkennung ein neuer Status im Verantwortungsgefüge der Handelnden zukommt. So wird der Akt eine Manifestation, zu der es eine Haltung einzunehmen, für die es Verantwortung zu übernehmen gilt. Der Vorsatz wird dadurch immer auch ein aus der Nachträglichkeit in Erscheinung tretender oder aus ihr hervorgehender, und das Nachträgliche erscheint zumeist erst über den erkannten Widerstand gegen eine unpassende oder erzwungene Vorsätzlichkeit („Du musst dies und das tun, wir müssen so oder so handeln, um dieses oder um jenes willen …"). Dadurch werden Anachronismus und Gleichzeitigkeit zu sinnvollen Modi der Zeitlichkeit. Die Gerichtetheit in die Zukunft wird nicht mehr nur als eine maximal zu kontrollierende begriffen, sondern als eine notwendig kontingente, die in der Rückwärtsgewandtheit auch noch anderes freizulegen und zu erblicken vermag als Verfall und mörderische Katastrophe: unbestimmbare Zukunft und zu kommende Andersheit, solange Menschen leben und geboren werden. Kreativität und Natalität gründen im Grundabgrund, aus dem {wir} kommen und den {wir}, aus dem Tun des Nichts heraus verhandelnd, als unweigerliches Ende, das {uns} bevorsteht, nur aufschieben können.[38] Deshalb ist der Trie-

37 Die Cheffunktion der Aufgabenverteilung übernehmen in japanischen Unternehmen gerade KI-Maschinen, mit denen sich schwer diskutieren lässt. Sanktionen für Nichtbefolgung der „Aufträge" werden einstweilen noch durch Menschen verhängt. *Der Standard*, 22. Juli 2017.

38 Unter Grundabgrund der Ordnung verstehe ich das nicht Erklärbare, auch nicht Verstehbare, woraus Gesellschaft instituiert wurde und permanent wird und worüber ein, stets prekärer, aber wirklich-imaginärer Boden gesellschaftlicher Gründungsmythen gespannt ist. Siehe genauer A. Pechriggl, „Der Grundabgrund der Ordnung und der Wahn", in: U. Kadi, G. Unterthurner (Hg.), *Wahn*, Wien 2011. Die *mise en abîme* als

baufschub {uns} als im Aufschieben des Todes Gefangenen ebenso inhärent wie die Triebkontrolle; dieser Aufschub setzt ein *theatron* für einen Sublimierungsakt voraus, in dem {wir} {uns} verwirklichen, und er setzt die Fähigkeit zum *containment* voraus, die als Konfliktfähigkeit das Zusammenleben prägt.

unumgängliche Phase des Vollzugs geht auf diesen fundamentalen Abgrund zurück und immer wieder auf ihn hin, d. h. auf ein Nichts oder – um es mit Anaximander zu sagen – auf das Apeiron (Unbegrenztes), aus dem {wir} kommen und in das {wir} als diese oder jene wieder vergehen.



Teil III – Autonomie und Heteronomie zwischen Agieren und Handeln

Von der Konfliktualität zur demokratischen Verfasstheit

Was nicht gesagt, ja nicht einmal gedacht werden kann, soll, darf, trägt sich andersartig zu, wird ausagiert und scheint zu passieren, um kein Ärgernis zu erregen. Wünsche, Ärger, Wut, Begehren, die an bestimmte, die etablierte Ordnung oder Moral verletzende Vorstellungen geknüpft sind, werden durch diverse Unterdrückungs- und Abwehrmechanismen an der verbalen Manifestation und Kommunikation gehindert; sie werden im Rahmen je instituierter Affektökonomien aus Angst, Furcht, Scham etc. unterdrückt, verdrängt, abgespalten. Doch sie bahnen sich ungeahnte Wege, um in Erscheinung zu treten: über das Unbewusste, das Vorbewusste und über bewusste Akte, die als Rationalisierung einem anderen Logos als dem dieser Vorstellungszusammenhänge zu gehorchen scheinen. Bei dieser vorgetäuschten Sinnhaftigkeit handelt es sich um die Angabe von scheinbaren Gründen, um ein *logon didonai* (Gründe angeben), dessen Hauptaufgabe es ist, den die etablierte Agierensmatrix zerreißenden Akt, die ungewöhnliche Handlung oder die damit eventuell verbundenen Intentionen in die Ordnung der etablierten Matrix einzufügen.

Auf politischer Ebene wird dies zum einen als Ideologie im Sinne der Legitimation von ethisch oder sogar politisch verpönten Interessen ins Werk gesetzt. So führte die neoliberale Doppelmoral, die Freiheit affichiert, während sie *de facto* ökonomistisch diszipliniert und moralisiert, die Vokabel des – imperativen – Wegrationalisierens ins Feld kapitalistischer Leistungsschau. Erst allmählich fand sie zu einer erbaulicheren Rhetorik konfliktdemokratischer „Kompetitivität“. Zum andern ist die rationalisierende Einfügung von die etablierte Matrix zerreißenden Akten in Zeiten radikalen Wandels oder im Zuge einer Revolution der Versuch, die längst begonnene Veränderung aufzuhalten, die Manifestation der unterdrückten Inhalte und Kräfte zu verhindern oder zu leugnen; sie wird dann als Immunisierungsstrategie gegen das Andere/Neue ins Werk gesetzt, denn solange eine Revolution sich nicht in der Alltagspraxis kulturell verankert hat, ist die alte Ordnung noch in Kraft und wird von al-

len, die sie verinnerlicht haben, bewusst oder unbewusst verteidigt, sogar von den Revolutionär_innen selbst. In Zeiten eines sich revolutionär verändernden Geschlechtervertrags kann dies an den gewalttätig-reaktionären Äußerungen gegenüber gender-non-konformen Menschen, welche die neue Ordnung ankündigen und verkörpern, ermessen werden.

Veränderung, Revolution, Krise haben immer etwas mit Grenzgängen zu tun, und zwar nicht intrinsisch, sondern im Sinne der Ausgrenzung, die jene erleiden, welche das allgemein noch nicht erkennbare Neue, die noch unsicheren Verhältnisse sehend oder vielleicht nur erst tastend zu verwirklichen beginnen. Die Veränderung geschieht immer auch aus einem Begehren heraus, einem Aufbegehren gegen die etablierte Ordnung, aber auch aus Intuitionen sowie Einsichten über den unaufhaltsamen Verfall der alten Ordnung. Die am Rande der gesellschaftlichen Norm lebenden Menschen kritisieren die alten, aber noch vorherrschenden Verhältnisse wegen ihrer Unangemessenheit. Sie gehen immer klarer zu diesen Verhältnissen auf Distanz, weil sie nicht oder nicht *mehr* über die Habituierung verfügen, welche das Unangemessene oder Unzeitgemäße verschleiert.

Habituierung ist oftmals eine vom Leib übernommene Ideologie, durch die dem Geist die Mühsal der Kritik oder der Ausblendung des Unsinnigen erspart wird und gegen die eine neue, das Neue oftmals umständlich ausagierende Sprache auftritt. Wenn eine Ordnung jedoch von vielen radikal in Frage gestellt wird, tritt der Unsinn immer offenkundiger zu Tage, wirkt beschämend auf diejenigen, die sich ihm tagtäglich in eingeübter Bewusstlosigkeit unterwerfen, was wiederum zur Aktivierung von Verleugnungen und neuerlichen Abwehren führt.

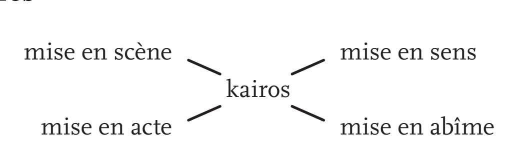
Der Kairos ist nicht nur die Gelegenheit des Wechsels und des Ausstiegs aus schlechten, nicht mehr passenden Ordnungen; er ist auch jener Moment, durch den die kollektive Autonomie sich jedes Mal gegen die Vorherrschaft einer dekadenten, d.h. der epochalen *mise en abîme* unterworfenen, Elite zu verwirklichen beginnt. Der Prophet, d.h. „Voraussager", vermag zuweilen die revolutionäre Veränderung visionär in Worte zu fassen und in Sinnbildern auszumalen, die andere erst allmählich zu sehen und noch nicht *wahr*zunehmen, erst recht nicht zu gestalten wagen. Niemand vermag inmitten der *mise en abîme* ohne dazugehörige, für die Menge gültige *mise en sens* zu sagen, ob die Prophet_innen, welche die Menge im Aufruhr für ihr Privatphantasma instrumentalisieren, wahre oder falsche sind. Der revolutionäre Kairos ist deshalb auch brisant, zuweilen sogar gefährlich: Er kann in eine kollektive Panik und damit verbunden in eine Verfügbarkeit der Menge für kriminellen Wahnsinn münden, wie ihn totalitäre Regime mörderisch in die Tat umsetzten.

Im Moment der Krise, die eine alte Verfasstheit der Gesellschaft ablöst und eine neue einsetzt, ereignet sich die *mise en scène* als Simultaneität. Diese ereignishafte Gleichzeitigkeit von alter (fast schon nicht mehr) und neuer

(noch nicht) Ordnung muss als ästhetisches, eidetisch-visionäres Phänomen beschrieben werde. Es vollzieht sich darin kollektives Ausagieren, in dem das deliberative Handeln mangels formaler Rahmen und Urteilskriterien nur erst bedingt möglich ist, aber dennoch immer wieder einsetzt, zum Teil bewusst revolutionär, den Konflikt zwischen den Kräften der alten und denen der neuen Ordnung austragend. Diese Fähigkeit, die ich Konfliktualität nenne, liegt einem Phänomen zugrunde, das {wir} nur mit Vorsicht gewaltfreie Revolution nennen können, und auf das ich weiter unten aus politikphilosophischer und gruppenpsychoanalytischer Perspektive eingehen werde.

Was Certeau als Gedächtnis beschreibt, ist ereignishaft; es ist die Zuspitzung eines Zusammentreffens zwischen der Erinnerung an das, was nicht mehr ist und den aktuellen Umständen und Kontingenzen. Dieses Aufeinandertreffen ergibt den revolutionären Kairos, den es zu ergreifen gilt. Dieser Kairos ist der Moment, in dem die Phasen des Vollzugs immer neu verknüpft werden, worin sie einander lose überschneiden, denn er muss handlungstheoretisch selbst als eine zeiträumliche Phase gedacht werden, in der etwas geschieht oder passiert, sich zuträgt und verändert; er ist kein total verdichteter Punkt, sondern ein Spielraum, in dem die Phasen sich bereits unterscheiden und zugleich noch überkreuzen.

Chiasmatische Verknüpfung der vier Phasen des Vollzugs über den Kairos



Wie ist dieses Chiasma wirksam und wie kann Demokratie als Regime und als Habitus dieses Chiasma bestmöglich im Sinne kollektiver Autonomie umsetzen? Ich gehe von der These aus, dass es darum geht, Konfliktualität im Sinne einer möglichst systematischen Verknüpfung von Gleichheit und Gerechtigkeit als Freiheit zu verwirklichen, nicht um ein demokratisches Gemeinwesen konfliktfrei zu machen, sondern um es als die aktuell beste Form politischer Auseinandersetzung, Verteilung und Gestaltung zu begreifen und besser verwirklichen zu können.

Wenn Konfliktualität Motor jedes Regimes ist, dann sind Regime nicht mehr nur nach den klassischen Kriterien zu unterscheiden (Quantität und Qualität der Regierenden bzw. der Wählenden, Gewaltenteilung, Grundrechte als Verfassungsprinzipien etc.), sondern nach ihren spezifischen, institutionalisierten Modi der Konfliktaustragung. Jedes Regime produziert und behandelt (implizit und explizit) Konflikte; in jedem und durch jedes Regime werden Konflikte bearbeitet, hervorgerufen, formiert, ausgetragen, vom Zaun gebro-

chen, gelöst oder zur totalen (Selbst-)Vernichtung gesteigert. Was die Demokratie, zumal die für und durch den Demos verwirklichte auszeichnet, ist die Formgebung, die der Konflikt erfährt und die Machtkonstellationen, welche diese Formgebung bedingen bzw. hervorbringen.

Geschlecht ist eine affektive, institutionelle, biopolitische und verfassungsrelevante Kernkategorie dieser Konfliktualität; das hat Engels als einer der ersten auf den Punkt gebracht, wenn er schreibt, dass {wir} den Grad der Emanzipiertheit einer Gesellschaft am Status der Frauen ablesen könnten[1]; heute können {wir} hinzufügen: „am Status jener, die den herrschenden Geschlechternormen nicht entsprechen oder die andere Sexual- und Ehepraktiken leben". Werden sie diffamiert, verfolgt, getötet, wird ihre Existenz tabuisiert oder haben auch sie gleiche Rechte in allen Belangen, wie es die EU-Grundrechtecharta fordert?

1 F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, Berlin 1972, S. 62.

6 Politisches Agieren zwischen Autonomie und Heteronomie

Autonomie als Selbstbestimmung wird seit Kant immer wieder mit Freiheit gleichgesetzt, und zwar keineswegs nur im Bereich der Ethik sondern zunehmend auch im Bereich der Politik. Im Anschluss an Castoriadis' Arbeiten zum Projekt der Autonomie kann dieser Aspekt in Relation zum Autonomiebegriff der 2. Frauenbewegung demokratietheoretisch weitergeführt werden. Ohne hier auf diese Verbindungen genauer eingehen zu können,[1] ist im Kontext des Handlungsbegriffs bzw. des Spannungsfeldes von Agieren und Handeln die Ambivalenz des Autonomiebegriffs zumindest in Erinnerung zu rufen, eine Ambivalenz, die mit der unterschiedlich, ja gegensätzlich rezipierten strukturalistischen Phase der psychoanalytisch-kulturwissenschaftlichen Theoriebildung im Frankreich der frühen 1970er Jahre zusammenhängt. Dabei geht das strukturalistisch ins Feld geführte „Gespenst der Autonomie", in manchem analog zur deterministisch behaupteten „Illusion der Freiheit", von der ontologischen bzw. (pseudo)metaphysischen Unmöglichkeit der Autonomie aus, die sich aus der Determiniertheit des handelnden Menschen durch sein – wie die Sprache strukturiertes – Unbewusstes ergebe. Castoriadis dagegen betont, dass es bei der Autonomie nicht so sehr um einen reinen Begriff, schon gar nicht um ein sich selbst transparentes Selbst ginge, das sich hier allein und total zu bestimmen hätte, sondern um ein – einzelnes oder kollektives – „Selbst" *(soi)* oder „Für sich" *(pour soi)*, das sich in einem Prozess der Selbstbestimmung befinden kann, der zugleich ein Prozess der Selbstaufklärung und der Selbstbegrenzung im permanenten Austausch mit den anderen ist.[2]

Will man diesen Prozess mit Hilfe der Figur des Chiasmas darstellen, dann mit den Begriffspaaren von Selbst und Anderem sowie *peras* und *apeiron*, also Bestimmung und Unbestimmbarkeit. In Verbindung mit dem Unbewussten wird Autonomie dabei zu einem prekären Prozess der praktischen Wahrheitsfindung, in dem die im Verborgenen liegenden Triebfedern zu Tage befördert und als Teil der stets konflikthaften politischen Beratungs- und Entscheidungsprozesse in diese selbst integriert werden. Diese Aufdeckung des Anderen oder Fremden in {uns}, des Eigenen in oder bei den anderen ist nicht nur wesentlich in der psychoanalytischen oder gruppenpsychoanalytischen Bearbeitung bzw. Auflösung von Projektions- und Spaltungskomplexen, aus deren Perspektive sie allenfalls trivial erscheint. Sie ist ebenso Aufgabe von Konfliktaushand-

1 Siehe A. Pechriggl, „Utopiefähigkeit und Autonomie. Feministische Demokratieentwürfe", in: B. Fuchs, G. Habinger (Hg.), *Rassismen & Feminismen*. Differenzen. Dokumentation des Symposiums im Rahmen der österreichischen Vorbereitungen für die Weltfrauenkonferenz 1995, Wien 1996.

2 C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Kap. II.3.

lungsprozessen, auch wenn es bei diesen nicht so sehr um das Unbewusste im Freud'schen Sinn und auch nicht um Autonomie im Kant'schen Sinn geht, sondern eher um das Erkennen von versteckten Dynamiken, die verhandelnden Konfliktpartnern im Weg stehen, sie aneinander vorbei reden oder nur im Modus der täuschend-camouflierenden Taktik agieren lassen.

Im Bios, dem Lebendigen, hat der sich aus sterblichen Menschen zusammensetzende Demos seine Materialität, und die Fortpflanzung ist – um es mit Aristoteles zu sagen – die Teilhabe der Sterblichen an der Ewigkeit. Doch Bios ist nicht Bios und jener des Menschen ist geprägt von einer nicht ganz klaren Zweigeschlechtlichkeit, die inmitten des Einen das Element des Anderen setzt. Deshalb ist Biopolitik wesentlich binäre Geschlechterpolitik und nicht nur Heteronormativität; sie ist eine spezifische Art des Agierens zur permanenten Einsetzung der Zweigeschlechtlichkeit gerade in Zeiten technischer Reproduzierbarkeit des Menschen, welche die Zweigeschlechtlichkeit als biologische Notwendigkeit obsolet machen könnte. Die Auseinandersetzung mit diesem Kern der Gesellschaftlichkeit führt zu Agierensweisen, die sich nicht so sehr als *un/doing gender* zutragen, denn vielmehr als *acting out* eines Kampfes zwischen Verleugnung und Dogmatisierung der biologischen Geschlechterdifferenz und ihrem politischen Pendant, den Geschlechterherrschaftsverhältnissen.

In Abschnitt c werde ich daher die Frage nach der durch die Biopolitik instituierten misogynen Heteronomie als eine Frage gesellschaftlichen Agierens behandeln. Die biopolitische Verhängung der Zweigeschlechtlichkeit auch über jene Individuen, die sich ihr anatomisch, psychisch oder sexuell entziehen, ist der expliziteste Ausdruck dieser Heteronomie. Es ist zugleich der Ausdruck eines psychischen Unvermögens, Differenz als immer von neuem sich entfaltende, weitere Differenzen und Alteritäten generierende anzuerkennen. Es gibt nicht *die* Differenz, und doch versucht die Biopolitik das Spektrum geschlechtlicher Differenzierung und die Auffächerung zwischen sexuellen, geschlechtlichen, sexualen, biologischen, anatomischen Differenzen zu leugnen und alles auf *eine* Differenz zu reduzieren. In dieser Hinsicht ruft die – außer im römischen Recht – zwanghaft verordnete Geschlechterbinarität seit langem Widerstand hervor.

Bevor der Begriff der – individuellen wie auch kollektiven – Autonomie in Kapitel 7 als explizit demokratische Frage und zugleich als Frage des Regimes behandelt wird, in dem explizit gehandelt wird, geht es – ausgehend von den vier Phasen des Vollzugs – um die für die politische bzw. demokratische Gestaltung und Normsetzung zentralen Begriffe der *Destituierung, Instituierung* und *Konstituierung*. Nomos, Recht, Gesetz kommt von gr. *nemein*, verteilen. Demokratischer Normsetzung liegt – historisch und unablässig – die Destituierung oligarchischer Machtkonzentration zugrunde, d.h. der Herrschaft einiger weniger über viele, was gleichsam die Urform politischer Heteronomie

ist. Die Destituierung ist eine zerstreuende, neu verteilende Ent-setzung, egal in welcher Weise dies geschieht, ob durch Protestmärsche, Revolten, Reformen und/oder durch R/evolutionen.

Die um die Setzung (von gr. *tithemi)* kreisenden Agierens- bzw. Handlungsweisen der *Instituierung, Destituierung und Konstitutierung* decken sich zwar nicht exakt mit den vier Phasen des Vollzugs, aber doch weitgehend: In der Destitutierung und der Entsetzung waltet die *mise en abîme,* während die Instituierung die *mise en scène* im Feld des Imaginären auf den Plan ruft, welches in der Konstituierung eine Festigung durch die *mise en sens* erfährt. Die *mise en acte* vollzieht sich dabei je anders im entsprechenden *-setzen,* einmal mehr im Register des Aus-/Agierens, ein anderes Mal mehr in jenem des Handelns, wobei die Konstituierung auf die *constituante* als deliberativ verfassungsgebende Versammlung verweist.

a Konfliktualität

Die dynamisch-begriffliche Grundlage der hier versuchten Handlungstheorie ist die Konfliktualität. Sie ist als Disposition, d. h. als Fähigkeit, Konflikte auszutragen bzw. zu schlichten, zugleich das konkrete *a priori* menschlichen Zusammenwirkens, das nicht nur im Bereich des Handelns ein Sein im Zeichen der „ungeselligen Geselligkeit" ist; es ist ein Sein im dualen Modus der Tendenz zur Individuation und der ihr entgegengesetzten Tendenz zur Diffundierung im – oder Verschmelzung mit dem – Kollektiv. Und so erweist sich die erste grundlegende Aktualisierung der Konfliktualität als etwas, das in der Analyse von Gruppen als Oszillieren zwischen Angst vor Zerfall und Streben nach Vereinigung in Erscheinung tritt, als Flucht und Angriff, als Zerstreuung und Vergatterung, als prophetisch-totalitäre Einheitsstiftung und als chaotischer Zerfall jeglicher Solidarität bzw. Verbindlichkeit zwischen den Mitgliedern einer Gruppe, einer Gesellschaft oder eines Staates.[3]

Konflikt – zwischen Psyche und Gesellschaft

Das Undenkbare kann als das Verkannte des Konflikts, ja als der im Inneren verborgene Konflikt selbst gefasst werden, den es zur Äußerung drängt. Die zu kommende Wahrheit des Agierens schreibt sich zuweilen als Manifestation im Leib bzw. im psychischen Leben fort, weshalb Lacan sie nicht mehr

---

3 Die unterschiedlichen Handlungsweisen lassen sich als Kompromissbildungen zwischen diesen Polen anordnen; die Aristotelische Analyse der Regime und der Arten des Zusammenlebens in der *Politik* trägt dieser Sicht implizit Rechnung, wenn sie die Frage nach dem Zerfall bzw. dem Entstehen und Vergehen von Verfassungen in den Mittelpunkt der „realistischen Bücher" rückt.

als zu entschlüsselndes Symptom, sondern als für sich genossenes *sinthome*[4] bezeichnet. Ob verschlüsselt oder nicht, der unbewusste Konflikt existiert für {uns} als aktueller Ausdruck eines je individuellen Konflikts um die Verbergung/Manifestation des verkannten, nicht an-erkennbaren Wunsches bzw. des Wunschensembles, dem zunehmend auch der Konflikt selbst angehört. Und das Symptom ist immer auch ein gesellschaftliches, insofern es in der konflikthaften Sozialität jedes Einzelnen wurzelt – das hat nicht erst die Gruppenpsychoanalyse oder die Ethnopsychoanalyse entdeckt, das war bereits für Freud offenkundig.

Der Konflikt bzw. die mit ihm verknüpften Vorstellungen und Affekte, die im Einzelnen unbewusst, weil verdrängt bzw. abgespalten sind, werden im Kollektiv *kaum* mit der nämlichen Schärfe und Ausschließlichkeit aus dem Feld des Bewusstseins gedrängt, denn irgend ein Mensch oder eine Untergruppe bringt das „Vergessene“ und von vielen oder den meisten Verdrängte mit hoher Wahrscheinlichkeit irgendwann explizit und bewusst zum Ausdruck.[5] Ich schreibe „kaum“, denn es gibt nicht nur kulturelle Tabus, sondern auch das, was zuerst Durkheim[6] *l'impensé* nannte, d. h. das Ungedachte. Dieses ist einem gesellschaftlichen Aus- bzw. Abgrenzungs- oder Abspaltungsmechanismus geschuldet, den Castoriadis auf die Gesellschaft ausdehnt (siehe Kapitel 6c), wo er ihn immer wieder als Abschließung und Abgeschlossenheit von Sinn *(clôture de sens)* bezeichnet. Dies betrifft aber vorerst nur die eidetische, also

---

4 J. Lacan, *Le sinthome* (S XXIII), 1975–1976, Paris, 2003.

5 Es würde hier zu weit führen, die Zirkularität der Freud'schen Instanzen-Metapher (zwischen sozial-politischen und psychischen „Instanzen“) genau zu analysieren, sie ist jedenfalls im Sinne einer Rückführung der um die 2. Freud'sche Topik (Ich, Es, Über-Ich) bereicherten Instanzen in das Register des Gesellschaftlichen zu verstehen. Freud entlehnt der rechts- und sozialwissenschaftlichen Terminologie den Instanzenbegriff, um etwas in der Psyche bzw. im psychischen Geschehen anschaulich zu machen (den Konflikt der Instanzen und die daraus erwachsenden Symptome und Kompromisse). Erdheims Metapher des „Unbewussten der Gesellschaft“ macht den umgekehrten Sinn explizit: die gesellschaftlichen Kräfte und Schichten, welche analog zum verdrängten Teil des Unbewussten in der Psyche des einzelnen Menschen immer wiederzukehren tendieren. Aber im Unterschied zu den verdrängten Wünschen und Triebvorstellungsrepräsentanzen sind sie bewusste Anteile, deren Verdrängung eine mehr oder weniger offenbare, weil macht- und herrschaftspolitische ist. (M. Erdheim, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*, Frankfurt/M. 1984.)

6 Siehe auch zu Durkheims *„impensé“*: W. J. Ramp, „Durkheim and the Unthought: Some Dilemmas of Modernity“, in: *The Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 26/2000/1, S. 89–115.

die Vorstellungs- und Bedeutungsebene, ohne die {wir} allerdings kaum etwas über die unbewusste Dimension kollektiver Affekte sagen können.[7]

Was bedeuten aber nun Abspaltung und Verdrängung bzw. die damit verbundenen projektiven Abwehrmechanismen auf der Handlungsebene eines Kollektivs und welche Implikationen haben diese Phänomene für den Handlungsbegriff? Die vielleicht wichtigste Implikation ist das grundsätzliche Erfordernis, den Handlungsbegriff im Zeichen sowohl psychischer als auch gesellschaftlich-politischer Konflikthaftigkeit zu konzipieren, welche sich gegebenenfalls, aber nicht notwendig in explizit politischer Konfliktaustragung bzw. in vornehmlich rechtlicher Konfliktschlichtung (die an die Stelle des gewaltsam ausagierten Racheprinzips trat) artikuliert.

Die Unterscheidung zwischen Agieren und Handeln ist auf der Ebene des Kollektivs mit der oben beispielhaft illustrierten Spannung zwischen Privat- und Allgemeininteresse bzw. zwischen Trieb/Wunsch des Einzelnen und Wollen bzw. Sollen der Allgemeinheit verknüpft. Damit steht einmal mehr der Konflikt zwischen Einzelnem *(idiotes)* und Gemeinschaft oder Allgemeinheit im Zentrum der Analyse. Dieser Konflikt wurde in der ethisch-politischen Theoriebildung seit der Antike über Kant, Freud bis zu Arendt, Bion oder Castoriadis auf sehr unterschiedliche Weise diskutiert. In dieser Tradition der theoretischen Bearbeitung des genannten Konflikts, ja in den einzelnen Autor_innen selbst, sind zwei Grundtendenzen auszumachen: eine spaltende und eine vermittelnde oder integrierende. Auf der ontischen Ebene, soweit diese von der sie zu ordnen und zu begreifen suchenden gnoseologischen Ebene überhaupt unterscheidbar ist, sind diese beiden Tendenzen ebenfalls tätig.

Konfliktualität als Bedingung der Möglichkeit zu handeln ist insbesondere für die Schnittstelle zwischen Politik und Gesellschaft diesseits bzw. jenseits heteronomer Verhältnisse zentral. Als Konfliktfähigkeit ist sie das *containment*, das den Konflikt aushaltbar macht, seinen unmittelbaren Ausbruch aufzuhalten vermag. Als zurückgehaltener ist der Konflikt zugleich immer schwelend,

7 Certeaus „polemologische" Unterscheidung zwischen Strategie und Taktik (in Anlehnung an Kriegstheorien) kann hier auch Erhellung bringen, zumal die konkreten Beispiele, die er analysiert: Die Taktiken, welche – anders als die Strategien – weder einen eigenen Raum noch ein eigenes, abgrenzbares Wollen und Können voraussetzen und reproduzieren, beziehen sich nur auf das System, innerhalb dessen sie unablässig vom Kollektiv hervorgebracht werden; allerdings führen sie – man weiß meist nicht wie – zu dessen Verschiebung, Veränderung etc. Sie werden zwar nicht unbedingt unbewusst agiert im Sinne der Psychoanalyse, aber aufgrund der Verleugnungen und Verwischungen, denen sie im System der meist ideologisch autorisierten Vorherrschaften zum Opfer fallen, erscheinen sie analog zu unbewussten Agierensweisen und lassen sich in gewisser Hinsicht als solche analysieren. (Certeaus Freud-Bezüge sind stark.) M.d. Certeau, *L'invention du quotidien*, S. 85ff.

trägt sich in immer neuen Szenen, Agierens- und Handlungsschauplätzen zu, ob als Krankheit oder als belangloses Symptom, ob als Krieg oder als Stasis, ob als Debatte oder als Auseinandersetzung, ob als Kampf oder als Streit.

Wie tritt nun die Philosophie genauer in diesen Auseinandersetzungen auf den Plan? Konflikte ziehen sich vom intimen, aber immer auch schon vergesellschafteten Triebkonflikt über die ethischen Norm- und Wertekonflikte, die sozioökonomischen Interessenkonflikte bis hin zum expliziter politischen Macht- und Herrschaftskonflikt zwischen oligarchischen Eliten und als zu lenkenden oder zu führenden Massen formierten und entmündigten Mengen. Das ist die Transversalität von Konflikten.

Im Konflikt, seiner Austragung bzw. Verleugnung oder Unterdrückung treten die Unterschiede zwischen Agieren und Handeln am deutlichsten in Erscheinung. Die Verfasstheit der Menge (*plêthos, multitude*) in den Begriffen der politischen Philosophie und der Sozialpsychologie ist hierbei von besonderem Interesse,[8] aber noch wichtiger im gegenständlichen Zusammenhang ist die Verbindung zwischen Angst und politischer bzw. kriegerischer Gewalt, insbesondere gegen Minderheiten, die zu Verfolgten gemacht werden. Ebenso relevant ist die geistesgeschichtliche und sozialpsychologische Frage nach der herrschafts- und machtbezogenen Dimension des Konfliktes zwischen Eros und Herrschaft sowie zwischen Eros und Thanatos. Letzterer ist seit Platon (als Lust und Unlust) *der* zentrale psychische Konflikt. Eros ist für viele gesellschaftliche und politische Konflikte mitverantwortlich, aber es gilt auch das Umgekehrte: Im zwischenmenschlichen Eros verdichten sich gesellschaftliche Herrschaftskonflikte zu Sets und Mustern, gegen die der Eros zwar mit jeder neuen Verliebtheit aufbegehren mag, in die er aber stets von neuem wieder verstrickt und eingezwängt wird.[9]

In Bezug auf diese Verknüpfung von einzelnem Psyche-Soma und Gesellschaft ist zu fragen, wie eine solch polyperspektivische und interdisziplinär ausgerichtete Betrachtung von Konflikt bzw. die transzendental angesiedelte Konfliktualität methodologisch zu einem sinnvollen Begriffsgefüge verknüpft werden kann. Dabei sind der Unterscheidung zwischen un- oder vorbewusstem Agieren und deliberativem Handeln in Hinblick auf die anthropologischen Bedingungen und Grenzen demokratischer Instituierung, Destituierung und Re-/Konstituierung weitere Differenzierungen hinzuzufügen.

---

8 Ich habe dies ausführlicher behandelt in *Corps transfigurés*, Band I, Teil 2, auf dt. erschienen als: „Von der Menge zur Polis. Aristoteles und die Multitude“, in: *Grundrisse* 12/2004, S. 4–12.

9 Siehe hierzu A. Pechriggl, *Eros*, Wien 2009. Die Analyse der durch andere Herrschaftsverhältnisse durchkreuzten Geschlechterherrschaftsverhältnisse zeigt das detailliert auf.

Ich gehe aus von Konfliktualität als einem zwischen Autonomie und Heteronomie oszillierenden Verhältnis der Gesellschaftlichkeit, welches stets vom Widerspruch zwischen Geselligkeit und Ungeselligkeit, zwischen Abhängigkeit und Freiheit geprägt ist. Dabei sind vor allem die affektiv-imaginären Bedingungen bzw. Behinderungen effektiv demokratischer Gestaltung der Gesellschaft relevant. Demokratie sollte einen institutionellen wie auch prozeduralen Rahmen für die Austragungen gesellschaftlicher Konflikte und die Integration von Differenzen und Gegensätzen schaffen (siehe Teil III).

Aber warum die Fokussierung auf die Konfliktualität im Rahmen einer dem Agieren Rechnung tragenden Handlungstheorie? So wie die ethische bzw. therapeutische Lösung innerpsychischer Konflikte dem Gelingen eines halbwegs guten Lebens zugrunde liegen kann, so liegt der Umgang mit Konflikten, insbesondere solchen, die sich aus Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Unrechtsempfinden speisen, dem Gelingen bzw. Misslingen demokratischer Politik zugrunde, denn diese ist stets auf das letztlich unbestimmbare Ideal der „Gerechtigkeit" ausgerichtet. Die Unfähigkeit zu einem solchen Umgang ist stets verbunden mit einer tiefer liegenden Abwehr der prinzipiellen Konflikthaftigkeit menschlichen Zusammen- und Innenlebens und den mit dieser Abwehr verbundenen Einheits- und Identitätsphantasmen sowie mit den damit verknüpften Agierensmodi, die als unbewusste das deliberative Handeln im Sinne der Grundannahmen blockieren bzw. prägen. In der Erforschung von Konfliktualität und ihrer Anerkennung als empirische Bedingung der Möglichkeit, Konflikte demokratisch auszutragen und pragmatisch zu lösen, geht es also um weitere begriffliche Differenzierungen jenseits der antidemokratischen Alternative zwischen identitärer Konsensillusion einerseits, Fetischisierung der Spaltung andererseits (Freund-Feind/Krieg aller gegen alle; Wir-Andere; Gut-Böse; Norm/alis/ierung und Antinorm etc.). Dabei spielt die Abschottung der Eliten und „ihrer" Institutionen bzw. der reichen Länder nicht nur gegen „andere" Interessen oder Interessen anderer eine Rolle, sondern auch gegen die Thematisierung und Lösung des Interessenkonflikts sowie gegen die gesellschaftliche Heterogenität und Pluralität als solche.

Die Massenmedien spiegeln eine Scheinpluralität vor und sind selbst die *mise en scène* dieser Scheinpluralität unter der Herrschaft einiger Medienkonzerne, wie Ottinger es in ihrem Film *Dorian Gray im Spiegel der Boulevardpresse* als sozionarzisstische Veranstaltung dargestellt hat.[10] Sobald es an die echte Pluralität unterschiedlicher ethnischer Herkunft, Sexualität und Geschlechtlichkeit, sozialer Schicht etc. geht, wird klassifikatorisch und im merkantilen Jargon der Zielgruppen zerlegt und aufgespalten. Diese Techniken wirken, neben der rechtsextremen Hasspropaganda gegen andere Kulturen, wie politische Abwehrmechanismen, die jene Fähigkeiten verschütten, durch die

10 U. Ottinger, Deutschland 1984.

Menschen miteinander Konflikte durch verantwortungs- und rücksichtsvolles Handeln austragen könnten.

In der Analyse von Oligarchisierungsprozessen geht es also nicht nur darum, wie die je konkreten anderen (die Nicht-Eliten bzw. die Peripherien) durch politische Strategien von den Zentren der Machtausübung ferngehalten werden, sondern es geht auch um die Wahrnehmung eines Anhaftens an der Macht vermittels zwanghaft-technobürokratischer Affektkontrolle, durch welche die immer weniger repräsentativen Repräsentant_innen und die im Verborgenen als *arcana imperii* herrschenden Plutokrat_innen den idiotisierten – d.h. im Zeichen umfassender Privatisierung verdummenden – Demos durch permanente Berieselung mit Unsinn im Sinne der *mise en abîme* beherrschen.[11] Die Ratio vieler Institutionen ist nämlich keineswegs nur eine exekutiv-funktionalistische, durchgehend rationale oder ideologisch-legitimierende, sondern ebenso eine Angst regulierende Ratio im Sinne politischer Affektökonomie gegen das Gemeinwohl. Ich komme darauf in Abschnitt b zurück.

Stasis – ein Konflikt ohne Vermittlung

Auf der historisch-politischen Betrachtungsebene ist die *stasis*, Bürgerkrieg, eines der wichtigsten Beispiele für die Fixierung der einander entgegengesetzten Teile, d. h. der Parteien oder Fraktionen. Die antike Polis im Zustand des Bürgerkriegs, aus der die ersten Analysen der *stasis* stammen, ist in zwei relativ symmetrische Teile aufgespalten, für die es aktuell keine Vermittlung mehr gibt. Der Kampf beider Teile um die absolute Vorherrschaft umfasst alle Einzelnen, die sich ihm nicht entziehen können (in der *stasis* nicht Partei zu ergreifen, ist ein Unding, auch für Sklaven und Frauen, die ansonsten aus dem Reich des *polemos* und der Politik prinzipiell ausgegrenzt sind). Dabei ist die Polis sowohl ideell als auch affektiv gespalten zwischen oligarchischem bzw. tyrannischem Herrschaftsanspruch einerseits, demokratischem Anspruch der Menge auf die Machtausübung andererseits. Das trifft auch auf moderne Formen des Bürgerkriegs zu.

Agieren und Handeln der Gemeinschaft sind dabei im Modus der Grundannahme des Angreifens und Fliehens gefangen, alle Affekte und Energien

---

11 Im Französischen Radio gibt es einen Sender, *France Info*, der im Drei-Minuten-Takt die fast identischen Nachrichten der Stunde oder des Halbtages wiederholt, und zwar in einem Ton höchster Urgenz, der für sich schon Unruhe und Geschäftigkeit verbreitet. Zum einen wird hier neurolinguistisch programmierend die Wahrheit durch beständige Wiederholung vorgetäuscht, zum anderen kann, wer sich aufgrund seiner läppischen Position im sozialen Gefüge oder aus anderen Gründen unwichtig fühlt, dadurch das erhebende Gefühl bekommen, an etwas Dringendem teilzuhaben und damit wichtig zu sein. Die permanente Stresskonstruktion und das damit verbundene *burn out* wirken analog in diesem Urgenz-Imaginären mit dem dazugehörigen Motto *speed kills*.

werden in das Austragen des Konflikts gelegt, differenzierte Besetzung oder Sublimierung ist nicht mehr möglich, das Regime, also die jeweils instituierten Grundformen der Verteilung und Ausübung der Macht, stehen zur Disposition. Die zentrale Frage der Machtausübung bezieht sich vor diesem Hintergrund auf die Dauer bzw. auf die Abwechslung der Machtausübung sowie auf die Quantität, d. h. darauf, ob die Macht monokratisch (von einem), oligarchisch (von wenigen) oder demokratisch (von der Menge, also dem Demos) ausgeübt wird und wie sie in der Zeit verteilt wird bzw. ob sie auf Lebzeiten oder sogar transgenerationell als Herrschaft fixiert ist (auf eine Partei oder ein hereditäres Herrschergeschlecht). Je kleiner und dauerhafter der Kreis der Herrschenden, desto größer muss die Energie, desto effizienter müssen die Dispositive sein, welche die von der Machtausübung Ausgeschlossenen ideologisch, affektiv-sittlich und physisch niederzuringen und auch zukünftig im politischen Abseits zu halten vermögen, und – so Certeau in Anlehnung an Clausewitz – desto mehr wird die List zum Paradigma beider, des Regimes/Systems und seiner Strategien einerseits, der Taktiken darin und dagegen andererseits.[12]

Die Teile des Konflikts sind in der *stasis* jedoch nicht so sehr abgespalten, sondern sie sind als Oxymoron politischer Opposition einander diametral gegenübergestellt; auch werden die Teile bzw. Parteien nicht notwendig total zu vernichten getrachtet, wie dies etwa in ethnischen Bürgerkriegen oder im Zuge von Genoziden der Fall ist bzw. war. Ist die *stasis* durch den Sieg einer Partei beendet, dann wird über die Regierungsform entschieden und nicht über die Existenz derer, die von der Macht ausgeschlossen bzw. – im Fall der Oligarchen – um das von ihnen beanspruchte Machtmonopol gekommen sind.

Da im Moment der *stasis* die rechtliche Formierung der Polis weitgehend außer Kraft gesetzt ist, das heißt, dass sie ohne *politeia*, ohne Verfassung existiert, wird das Agieren durch die totale Logik des Entweder-Oder definiert. *Mise en acte* und *mise en abîme* sind kurzgeschlossen und subsumieren die *mise en scène et en sens*. Das heißt allerdings nicht, dass die Gesetze und die Bestimmungen *(graphai)* sowie der Ethos in den Menschen nicht irgendwie weiterleben würden oder dass es überhaupt kein Handeln mehr gäbe. Doch diese Dimensionen des Tuns treten in den Hintergrund und die *stasis* setzt die Affekte in derart gewaltiger Weise frei, dass sogar die Erinnerung an sie ein Problem darstellt: Die historiographische und politisch-philosophische Analyse der *stasis* oder des Bürgerkriegs stößt regelmäßig auf das Phänomen der Ausblendung, der Tabuisierung und der Verleugnung.[13]

---

12 M. d. Certeau, *L'invention du quotidien*, S. 61.

13 Siehe N. Loraux, *La cité divisée L'oubli dans la mémoire d'Athenes*, Paris, 1997, und *La tragédie d'Athènes*, Paris 2005.

Das Einsetzen politischen Handelns im Sinne expliziter Beratung und Entscheidung setzt voraus, dass die im Zustand der Auf lösung *(alytos)* befindliche Gruppe oder Gesellschaft – nach Maßgabe der Möglichkeiten – sich wieder auf bestimmte Formen und Verfahrensweisen einigt, die der Deliberatio förderlich sind. Normsetzung geht aus der kollektiven Bereitschaft und Fähigkeit hervor, das erwähnte Oszillieren zwischen Agieren und Handeln mit Hilfe vernünftiger Analyse und vermittels Handeln und Normsetzung zu gestalten und nicht alles dem Agieren einiger Führer und ihrer Gefolgschaft zu überlassen. Doch umgekehrt kippt die Hypertrophie des planend rationalisierenden Handelns rasch in den Modus des kontrollierenden und technobürokratischen Social Engineering, auf den meist vehement die „Wiederkehr des Verdrängten" folgt, d. h. die Wiederkehr dessen, was aus dem planend-diskursiven Verfügen ausgegrenzt ist.

Ebenen und Topoi der Konfliktualität

Konflikte und Widersprüche bringen Kultur ebenso hervor, wie sie Gesellschaften in ihrer kulturellen Integrität zu bedrohen, ja zu zerstören vermögen. Vor dem Hintergrund einer begrifflichen Skizzierung des Verhältnisses zwischen Kultur und Gesellschaft geht es mir im Folgenden um die Verknüpfung verschiedener Ebenen und Topoi der Konfliktualität an der Schnittstelle zwischen gruppen/psychoanalytischen und politikphilosophischen Perspektiven. Ich unterscheide dabei zwischen Ebenen oder Schichten, die aus einer gesellschaftsontologischen (die Seins-, Vergehens- und Entstehungsmodi von Gesellschaft betreffenden) Perspektive erschlossen werden. Konkret meine ich damit die Unterscheidung zwischen einer transzendenten Ebene und einer wirklicheren Ebene des Imaginären in Gegenüberstellung zur real-gegenständlichen Ebene insbesondere der physischen Phänomene. Auch gilt es zwischen einer kollektiv-imaginären und der einzelpsychischen Ebene der Konfliktualität zu unterscheiden sowie zwischen einer impliziten und einer expliziten Ebene. Schließlich geht es gerade für die Erhellung von Konflikten an der Schnittstelle von kollektiv-imaginärer und einzelpsychischer Ebene der Konfliktualität um die Unterscheidung zwischen eher prozessualen oder mehr fixierten bzw. kristallisierten Phänomenen.

Anders die „Topoi", welche auf jene immer wiederkehrenden Themen und Orte sowie im Weiteren auf die Mechanismen abzielen, die sowohl für das Entstehen als auch für das Verstehen von Konfliktualität bzw. von konkreten Konflikten auf gesellschaftspolitischer Ebene konstitutiv sind: Grenze, Transgression/Übergriff; Spaltung und Integration im Verhältnis zu Eigenem und Fremdem bzw. Autonomie und Heteronomie; Angst und Kontrolle; Zerfall und (Pseudo-)Identität etc. Diese Skizzierung erhebt keinen Anspruch auf vollständige Systematizität, sondern sie ist der Versuch, Konfliktualität als kulturellen Motor bzw. als verleugnetes Hemmnis begriffssystematisch im Oszil-

lieren zwischen Agieren und Handeln zu erhellen. Nun kann als kultureller Motor vieles gelten, die implizite oder explizite Konfliktualität ebenso wie die verschiedenen Anordnungen und Matrizen der scheinbar friedlichen Einfügung der Einzelnen in die Gesellschaft bzw. in den Bereich der „Sittlichkeit" (Hegel), über welche die Gemeinschaft sich zugleich in den Einzelnen kulturell verkörpert.

Der explizit auf die klassische Antike zurückgehende Konflikt zwischen Autonomie und Heteronomie ist der zentrale Konflikt in der Entwicklung des Politischen und damit für die Hervorbringung der Politik bzw. der Demokratie als jenem Regime, in dem Konflikte diskutierend und handelnd ausgetragen werden. Der Konflikt zwischen Autonomie und Heteronomie ist angesiedelt zwischen selbstkritischer und selbstbegrenzender Haltung und Instituierung einerseits, einem megalomanen Allmachbarkeitsphantasma uneingeschränkter Kontrolle und Beherrschung andererseits. Dieser Konflikt ist für das Regime der repräsentativen Demokratie und die damit verbundene politische Kultur in besonderer Weise kennzeichnend; das betrifft längst nicht mehr nur die Makroebene der Politik, sondern alle Fasern der Kultur, der Gesellschaft, der Ökonomie und des Rechts.

In allen Institutionen, insbesondere in den (zumindest repräsentativ-)demokratisch verpflichteten Bildungsinstitutionen, lässt sich der Konflikt beobachten, der die Individuen, welche in diesen Institutionen arbeiten, in einen ständigen *double bind* zwischen Verschwendungsappellen und Askeseparolen, zwischen Autonomie und zensurierender Bevormundung, zwischen den Anforderungen an kollektive und individuelle Eigenverantwortung und Befehle exekutierender Bürokratiesystemik verstrickt. Diesen von Entfremdung, d. h. von Selbstverkennung im eigenen Tun, geprägten Konflikt können {wir} begreifen lernen, zumal er in {uns} wirkt; {wir} können versuchen, das jeweilige Szenario dieses Konflikts politisch zu verändern, aber auslöschen können {wir} diesen Konflikt nicht, nicht einmal wenn {wir} in den Modus der Spaltung verfallen. Nur eine explizite, gesellschaftliche *mise en sens* dieses die Gemeinschaft in allen ihren Fasern affizierenden Konflikts ermöglicht eine weniger entfremdende *mise en scène* und eine politische *mise en acte,* die {uns} selbst-/verantwortlicher agieren und schließlich sinnvoll handeln lässt.

b V/erkannte Heteronomie: Elemente zu einer Kritik politischer Affekt- und Erkenntnisökonomie[14]

Im Kontext der Frage nach der Möglichkeit der Verwirklichung kollektiver Autonomie im Spannungsfeld von Agieren und Handeln stoßen {wir} unweigerlich auf die Frage nach der gesellschaftlich-politischen Dimension des Unbewussten. Die Gesellschaft strukturiert durch die Sprache nicht nur das Unbewusste jedes Menschen, sondern auch die verborgenen, nicht bewussten und weitgehend verdrängten Ebenen der Kultur; das wissen {wir} nicht erst seit Lacan: Freuds Ökonomie-, Struktur- und Funktionsanalysen des Unbewussten sind spezifische Sprach- und Kulturanalysen, die Analyse der Traumarbeit ebenso wie die der Verdrängung und anderer Abwehrmechanismen.

Wird innerhalb einer Gesellschaft nicht nur von Ungedachtem, sondern auch von tendenziell Verdrängtem, Abgespaltenem oder Verleugnetem gesprochen, dann wird oftmals der Begriff „gesellschaftliches Unbewusstes" ins Feld geführt. Dieser Begriff ist zwar problematisch, weil die Gesellschaft kein Unbewusstes *hat*, er vermag aber da Sinn zu machen, wo es um die ins Unbewusste der meisten Mitglieder einer Gesellschaft gedrängten Vorstellungs- und Wunschinhalte geht. Es geht also um bestimmte Vorstellungsinhalte bzw. Praktiken, die in der jeweiligen Gesellschaft strukturell verleugnet, verdrängt oder abgespalten werden. So werden etwa Soziabilität und Solidarität als verpönte Geselligkeits- und Verbundenheitswünsche in einer Gesellschaft unterdrückt und sogar gegeißelt (Gutmensch!), in der privater Vorteil und Erfolg als oberste Werte und die dazu gehörige gemeine Konkurrenzmoral parareligiös vorherrschen. Sie herrschen imaginär (also im gesellschaftlichen Imaginären) und ideologisch, d. h. im Sinne der o.g. Rationalisierung vor, nicht *de facto* im engeren Sinn der Agent(ur)en der Herrschaft.

Auf dieser Ebene der Agent(ur)en sind es bestimmte politische, soziale und ökonomische Eliten, Konzerne, Lobbies und Netzwerke, welche sich der Ideologie in Presse und Medien zur Rationalisierung und Verschleierung oligarchischen Herrschens und Agierens bedienen. Die Muster, die dabei zum Einsatz kommen, sind komplex und vielfältig, und ihre Analyse ist nicht Gegenstand dieses Buches, aber sie sind mit der im Folgenden skizzierten heteronomen Affektökonomie verbunden sowie mit spezifischen Legierungen *von mise en scène, mise en sens, mise en acte* und *mise en abîme*, welche die Agierensweisen im Register dieser Affektökonomie charakterisieren.

---

14 Dieses Kapitel ist die stark überarbeitete Version eines Vortrags beim Jahressymposion der Sektion Gruppenpsychoanalyse im ÖAGG im Dezember 2010, zuerst erschienen in: W. Roth, J. Shaked, H. Felsberger (Hg.), *Das „soziale" Unbewußte*, Wien 2011, wuv_facultas, S. 99–115.

Dem polysemisch gefassten „gesellschaftlichen Unbewussten", das immer schon als minimal mit Vorstellung und damit mit Sprache sowie gesellschaftlich Sanktioniertem verknüpft zu denken ist, steht ein Unbewusstes entgegen, das durch eine originär-narzisstische Triebhaftigkeit geprägt ist; ein Unbewusstes, das sich der Sozialisierung, ja der Strukturierung durch Sprache, Sitten und Gesetze zu entziehen trachtet und das zugleich radikal auf Sozialität angewiesen ist. Freud hat diesen antisozialen Zug des Unbewussten, ja der Einzelpsyche, vor allem in seinem Aufsatz *Das Unbehagen in der Kultur* dargelegt, Castoriadis mit dem bereits erwähnten Begriff der psychischen Monade und Aulagnier mit jenem des Originären.

Angesichts der mit dem Gesellschaftlichen unmittelbar einhergehenden Historizität ist es unumgänglich, den Zusammenhang von Unbewusstem und Kollektiv bzw. politischer Kultur und Verfassung beständig von neuem zu analysieren und sowohl in die Theoriebildung als auch in die klinische Arbeit einzubeziehen. Eine gruppenpsychoanalytische Aktualisierung der Marx'schen „Kritik der politischen Ökonomie" kann dabei zur Herausarbeitung eines öffentlich relevanten Agierens und der dahinter verborgenen Herrschaftsverhältnisse beitragen.

Heteronomie ist aus begriffssystematischer wie auch aus begriffsgeschichtlicher Sicht zumindest seit Kant das Gegenteil von Autonomie, Selbstbestimmung oder Selbstgesetzgebung. In der psychosozialen Wirklichkeit sind beide unweigerlich miteinander verwoben, was aber die Polarität der Begriffe als *termini* nicht aufhebt. Welche Rolle spielt nun das Unbewusste in der die Herrschaft konsolidierenden Verkennung heteronomer Machtstrukturen und wie prägt dies seinerseits das Agieren und Handeln im Sinne der Autonomie? Wie sind Autonomie und Heteronomie im und über das Spannungsfeld von Agieren und Handeln miteinander verwoben, in den Einzelnen, der Menge und im demokratischen Raum?

Die Psychen und Körper der gesellschaftlichen Individuen werden nicht nur formiert, sie sind es ihrerseits, welche das herrschende gesellschaftliche Imaginäre reproduzieren und durch spezifische Agierens- und Handlungsweisen mitgestalten, aber auch fixieren und blockieren. Dabei geht es nicht zuletzt um eine Beteiligung an der Verwaltung und Disziplinierung des „Selbst" in einem impliziten und somit auch verdrehten Sinn von „Selbstverwaltung", denn als politischer Terminus verweist Selbstverwaltung auf explizites Handeln im Hinblick auf die – immer unvollständige – Verwirklichung kollektiver Autonomie.

In jenen sozialwissenschaftlichen Ansätzen, die Gruppen vorwiegend systemtheoretisch und mengenlogisch zu er/fassen suchen, werden bestimmte Aspekte dieser Pseudo-Selbstverwaltung und Einfügung der Individuen nicht berücksichtigt, insbesondere jene nicht, die originär- und primärprozesshafte Phänomene betreffen. In dieser Perspektive geht es mir darum, aus gruppen-

und einzelpsychoanalytischer Perspektive folgende Fragen zu beantworten: Wie geschieht aktuell die Festigung von Strukturen herrschaftlicher Abhängigkeit – insbesondere durch Zunahme kontrollierender Technobürokratisierung, und wie werden diese beklemmenden Strukturen ihrerseits wieder ausagiert, also an welchen sprachlichen, technischen und institutionellen Agierensformen erkennen {wir} sie? Und schließlich die Frage, die ich im Hinblick auf das Heraustreten der Handelnden aus ihren heteronomen Agierensweisen zu beantworten versuche: Wie geschieht die Perpetuierung der Verkennung und der damit verbundenen Hemmung der kritischen Analyse von Ausgrenzungs-, Ausbeutungs- und Beherrschungsverhältnissen? Denn erst wenn {wir} die aktuellen Mechanismen der Beherrschung und Unterdrückung der Vielen, deren *mise en scène* und rationalisierende Pseudo-*Mise-en-sens* begreifen, können {wir} die demokratische Konfliktualität besser verstehen und damit auch die Wege zur Verwirklichung der Demokratie bzw. die Arten ihrer Verhinderung.

Die Festigung vermittels Einübung geschieht nicht nur als Habituierung oder in dem Sinne, dass den Individuen etwas passiert, das heißt, dass sie Herrschaft oder eine sie in den Abgrund ziehende triebhafte Natur bloß passiv erleiden würden, sondern sie haben in unterschiedlicher Gewichtung auch daran teil, üben sie aus bzw. agieren sie, gegen sich und andere, ja handeln zuweilen auch ganz explizit im Sinne ihrer und anderer Menschen Unterwerfung unter bestimmte Herrschafts- und Gewaltformen. Die affektive und Erkenntnis bzw. Kritik hemmende Einfügung in heteronome Beherrschungsstrukturen setzt sich aktuell vor allem da ins Werk, wo die Kontrollzwänge als selbstverantwortliche Partizipation an der bürokratischen Disziplinierungsmaschine erpresserisch eingefordert und/oder als belohnenswert dargestellt, verinnerlicht und habituell einverleibt werden. Zwischen gezielt manipulativ umgesetzten oder mehr anonym systemischen Struktureffekten kann nicht immer genau unterschieden werden. Auch die Unterscheidung zwischen bewussten und unbewusst wirksamen Struktur- oder Manipulationseffekten ist auf der Ebene des Gesellschaftlichen schwierig, und doch sollte sie immer wieder versucht werden.

Die unbewussten Anteile im Kontext der politischen Beherrschung und Heteronomie habe ich im Zusammenhang mit regressiver Abhängigkeit gegenüber einem Führer oder Dogma wie auch mit der spaltend-projektiven Konstituierung von zu bekämpfenden „Anderen“ und der damit einhergehenden Aktivierung von Ausgrenzungs- und Hasstendenzen im Kollektiv bereits behandelt (siehe vor allem Kapitel 4b). Zu beleuchten bleibt noch die Unbewusstmachung der Heteronomie, die gerade in den verschleierten Kapital-Oligarchien repräsentativ-demokratischer Gesellschaften zentral am Werk ist. Sie ist es, die das ohnehin prekäre demokratische Gefüge reiferer Selbstgesetzgebung durch den politischen, d. h. deliberativ handelnden und instituierenden, Demos fundamental zersetzt, wodurch sie wieder den Weg für regressiven Führerkult,

nationalistisches „Volks(genossen)tum“ und Xenophobie eröffnet. Es ginge darum, die in {uns} wirkende Verwobenheit von Autonomie und Heteronomie zu erkennen und auf der Ebene des expliziten Handelns sowie auf der Ebene der politisch-demokratischen Institutionen expliziter Machtausübung möglichst zu entwirren.[15] Nun ist Demokratie nicht nur eine Worthülse oder ein naiv angebetetes Ideal, sondern historisch-politisch die bislang einzige Regierungsform, in der das Kollektiv Autonomie zu verwirklichen vermag, indem es sich selbst die Gesetze gibt – und sei es noch so minimalistisch in durch Repräsentation vermittelter Form.

Demokratie ist kollektive Autonomie *de jure*, also im Sinne der Verfassung, aber auch *de facto*, also im Sinne existierender Institutionen, durch welche die möglichst demokratische Verteilung der Machtausübung, also der Ämter, auch tatsächlich verwirklicht wird oder werden kann. Kants moralische Autonomie ist eine verinnerlichte Form, eine ins privat Moralische und zugleich ins allgemein Ethische gewendete Form rein diskursiv angenommener „Universalität“, welche die effektive Zustimmung aller ersetzt und die Unhintergehbarkeit der fundamentalen Konfliktualität rational verwischt, ja verleugnet. Kants Umschiffung bzw. Pseudorealisierung der Beteiligung aller im „moralischen“ Gesetz des „Handle so, dass die Maxime Deines Handelns zugleich allgemeines Gesetz werden könne“ ist doch etwas ganz anderes als eine effektiv demokratische Deliberatio in einer Vollversammlung.[16]

Nun wird der Hass auf den Demos bzw. die Anderen über illusionäre Verkennungen und hohle Beschwörungen einer zunehmend durch verborgene oligarchische Strukturen (*arcana imperii*, insbesondere in Form von Lobbies) ausgehöhlten Demokratie rhetorisch verneint. Zugleich wird dieser Hass über die affektive Ebene unbewusst gehalten, sodass das Ausagieren dieses Hasses, insbesondere die zunehmende Ausbeutung und Verarmung der Vielen und ihre Ächtung, nur schwer einer öffentlichen Sinnstiftung zugeführt werden

---

15 Anders als eine naive Kantkritik, die Kant unterstellt, er hätte an die Autonomie des Menschen in ihrer Reinform und an ein reales autonomes Selbst geglaubt, knüpfe ich wie ganz zu Beginn erwähnt genau dort an Kant an, wo er um die Dunkelheit und letztliche Unerschließbarkeit der Triebfedern jeder Handlung weiß und diese gleichsam zum Auftakt für eine Ethik macht, derer sich Moralapostel nicht mehr bedienen können.

16 Dieser denkexperimentelle Charakter der „Zustimmung aller“ mag in Kants Fall mit mangelnder Redefreiheit in politischen Angelegenheiten unter Friedrich dem Großen und Kants persönlicher Ängstlichkeit zusammenhängen; Rousseau, den Kant bewunderte und der in der Schweiz – also in einer Demokratie – lebte, brachte im *Contrat social* ganz andere Gedanken zur Versammlung und Souveränität des Demos zum Ausdruck. Warum im späten 20. Jahrhundert weiter am denkexperimentellen Charakter der Herrschaftsfreiheit festgehalten wurde, anstatt ihre Verwirklichung in einer effektiven Demokratie konsequent weiterzudenken, ist mir allerdings nicht so recht erklärlich.

kann. Das kollektive Agieren bleibt befangen im Kurzschluss zwischen Affektabfuhr und spaltenden Schwarz-Weiß- oder Freund-Feind-Szenen, ohne dass die *mise en sens* zwischen *mise en scène* und *mise en acte* vermittelnd und differenzierend einsetzen würde.

Die von Bion beschriebene *attack on linkings* zwischen Vorstellungen sowie zwischen Vorstellung, Affekt und Begierde kommt im kollektiven Gewaltausbruch gegen große Teile des Demos selbst oder gegen andere Völker bzw. Gruppen zum Tragen, denen dazu oftmals das Mensch- und somit das Demos-Sein rationalisierend abgesprochen wird. Dieses Agieren wird von den Herrschenden zwar als deliberatives politisches Handeln ausgegeben, ist aber vielmehr das gezielte Ausagieren eines totalen Affekts, also Reaktion im politischen Sinn des Wortes. Krieg schließlich schaltet den vielfältigen Kreislauf, in dem die vier Phasen des Vollzugs miteinander interagieren bzw. verknüpft werden, in einer totalen Szene, die sogleich ausgeführt wird, kurz.

Was sind nun die zentralen Aspekte der mit diesem antidemokratischen Effekt verbundenen politischen Affekt- und Erkenntnisökonomie? Zuerst sind hier *Vorformen* der *Abwehr der Angst vor Zerfall* zu nennen. „Vor-" ist dabei zeitlich zu verstehen, aber auch strukturell, wenn {wir} in die Richtung der Regression blicken. Es geht um eine Abwehr, die im Zeichen der Verkennung und Unbewusst-Machung der Vorboten des Zerfalls steht. Dieses die Zeichen Nicht-wahrhaben-Wollen bezieht sich konkreter auf die dem Wirksamwerden von totalitären Strukturen vorgängigen Mechanismen bzw. Veränderungen im gesellschaftlich-politischen Gefüge, auf die allmähliche Zersetzung demokratisch-rechtsstaatlicher Strukturen und der dazugehörigen affektiven Verbindlichkeiten in den Einzelnen: Liebe zur Freiheit als größtmöglicher kollektiver Autonomie, Werteverbundenheit (Gleichheit, Gerechtigkeit), wohlwollendes Interesse an den Anderen und Fremden, den öffentlichen Angelegenheiten und dem Gemeinwohl.

Hinter einer gespaltenen und zutiefst widersprüchlichen Demokratieideologie, die einerseits einem medial konstruierten „Parteienwahlvolk" huldigt und andererseits die Menge aller Bürgerinnen und Bürger *a priori* als politikunfähigen Mob (oder Masse) konzipiert, kann ein *double bind* im Sinne der fundamentalen Zerstörung politischer Autonomiefähigkeit gesehen werden. Es geht dabei um die Zersetzung der Gedanken an die – und der affektiven Besetzung der – Möglichkeiten der Menschen, sich selbst in ihrem Handeln und Sein zu bestimmen, ihre Gesetze sich so weit wie möglich selbst zu geben, was immer auch bedeutet, sich selbst zu begrenzen.

Es geht bei der Verkennung von Heteronomie zugleich um die Verleugnung der Möglichkeiten von Autonomie, vergleichbar mit den vorwiegend unbewussten Methoden, mit denen manchen psychotisierten Kleinkindern systematisch das eigene Denken als solches zersetzt und unmöglich gemacht wird. Es geht um Inszenierungen der Verschleierung sowie um die Frage, in-

wieweit politisch aktivierte und inszenierte Spaltungsmechanismen die Verkennung von Herrschaftsmechanismen anders bedienen als Ideologien das tun, welche diese Herrschaftsmechanismen auf der ideellen Ebene legitimieren bzw. rationalisieren.

Bei der affektiven Verstrickung und der damit verbundenen, Erkenntnis blockierenden Verkennung, Ausblendung und Abspaltung ist die *projektive Vermeidung von Scham* zentral. Die Frage nach dem verschleierten und zugleich ständig ausagierten „Hass auf die Demokratie" und auf den Demos, die Menge oder die Gruppe, der man zugleich selbst angehört, ohne es im Ausagieren des Hasses wahrhaben zu können, gilt insbesondere in der neoliberalen bzw. neobiedermeierlichen Religion des Privaten. Diese ist vor allem eine Ideologie der Privatisierung des Politischen und der Politik, ja sie kann durchaus als tendenzielle Zerstörung der politischen Sphäre, d. h. der Sphäre expliziter kollektiver Machtausübung betrachtet werden. Die Auflösung des Privaten im totalitär privatisierten Politischen ist nicht dasselbe wie die Karikatur des Totalitären in der quasi-totalen Medialisierung des Privaten einiger Politikprofis bzw. -profiteure, die sich die Sphäre der Politik auf ihre Weise aneignen, indem sie das Recht immer schamloser beugen. Die Aufhebung oder Auflösung des Privaten im Totalitarismus bzw. des Politischen in der mediokratisierten Politikerprivatheit ist vielmehr nur die andere, gefährlichere und stärker originärprozesshaft geprägte Seite der tendenziellen Aufhebung der Differenz zwischen diesen beiden Sphären.[17] Die Auflösung der Differenz dieser Sphären ist vor der oszillierenden Hintergrundbewegung zwischen erwähntem Zerfall der Gruppe auf der affektiven Ebene einerseits, der originärprozesshaften Beschwörung der Reinheit, Einheit und Totalität der Gruppe oder Menge andererseits zu sehen.

Die Zersetzung der Autonomie und die damit einhergehende Verkennung der Heteronomie begleitet das Projekt der Autonomie seit seinem Einsetzen und zwar in allen Institutionen, auch in denjenigen, die sich in den Dienst der Aufklärung gestellt haben. In einer gruppenanalytisch inspirierten politischen Kritik zählt vor allem die gemeinsame Erfahrung der Kollektivität als potentiell zersetzend *und* integrierend, als potentiell heilsam *und* (re)traumatisierend. Es zählt die Erfahrung der Ambivalenz der Gruppe und der Gesellschaft ebenso wie die Erfahrung der abgrundtiefen Fragwürdigkeit jeglichen Heilsversprechens, ob nun bewusst oder unbewusst an ein solches geglaubt wird.

17 Der feministische Slogan „Das Private ist politisch." hatte stattdessen das Ziel, politische Verhältnisse, d. h. Herrschafts- oder Gewaltverhältnisse, im „privaten" Reich der Familie als solche erkennbar zu machen und in die Sphäre der Politik überzuführen und zu verändern bzw. rechtlich zu ahnden (z. B. Vergewaltigung in der Ehe).

Vielleicht ist die Gruppenpsychoanalyse vor allem durch die immer wiederkehrende Entzauberung des Kollektivs und des Leiters oder der Leiterin sowie durch die damit verbundene Anerkennung der letztlichen Unaufhebbarkeit von Regression und Heteronomie auch politisch relevant. Vor allem vermag sie mit der effektiven Reinszenierung sozialer Ängste, Scham und Übergriffe sowie durch die vielfältig improvisierten Möglichkeiten zu deren Bewältigung eine effektive Grundlage für die Einsicht in die gesellschaftliche Hervorbringung und Absicherung von Verkennung und Verleugnung zu schaffen. Und damit schafft sie die Möglichkeit der Einsichtnahme in die „gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit" im Hier und Jetzt der Herrschaftsverhältnisse, die in {uns}, durch {uns} „selbst" und „andere" sowie zwischen {uns} reproduziert aber auch dekonstruiert werden.

Freud hat mit den Metaphern seiner Topiken, allen voran mit jener der Zensur, nicht zufällig die Beschreibung von Phänomenen aus dem Reich der politischen Herrschaftsverhältnisse in jenes der Einzelpsyche „herüber getragen" *(metapherein)*. Unsere Aufgabe heute ist es, der Zirkularität der Metaphern stärker Rechnung zu tragen, ohne die Bereiche zu vermischen, zwischen denen die Metaphern sich bewegen. Das heißt, es geht immer wieder auch darum, zu sehen wie die intrapsychischen Beherrschungsstrukturen und Subversionspraktiken oder Widerstandsbewegungen sich ihrerseits auf die zweifelsohne veränderten intersubjektiven, kulturell verfeinerten Herrschaftsstrukturen ausgewirkt haben, und umgekehrt, wie diese politischen Herrschafts- und Subversionspraktiken verändert, d.h. auf zum Teil ganz neue Art und Weise, auf die Einzelpsychen zurückwirken und damit das Agieren prägen. Diese Veränderungen betreffen nicht nur die politische Sphäre, sondern auch die psychoanalytische und gruppenpsychoanalytische Nomenklatur, Diagnostik und Klinik.

Es mag sich die Frage aufwerfen, ob es überhaupt möglich ist für die im monadischen oder originären Kern allmachtsphantastisch angelegten menschlichen Psychen, dauerhaft ihren Hang zur Abhängigkeit, zum ungeteilten Herrschen oder Beherrscht-Werden in Schach zu halten und die Mühen verantwortlichen Handelns, Sprechens, Liebens und Erkennens auf sich zu nehmen. Ohne den permanenten und auch lustvollen Kampf um Strukturen, die dies gesellschaftlich und politisch ermöglichen, wird diese Art der Kultiviertheit wohl nicht zu haben sein.

c Biopolitik als gesellschaftliches Agieren im Zeichen des *sexage*

Biopolitik ist ein maßgeblich von Foucault geprägter Begriff, der allerdings in Verbindung mit der radikalfeministischen Kritik an einer spezifischen Form von Heteronomie steht. Vor Donna Harraway oder Evelyn Fox Keller haben zuvor in den 1970er Jahren feministische Sozialwissenschafterinnen wie

Guillaumin und Mathieu aus einer „materialistisch-feministischen“ Perspektive erkennbar zu machen versucht, worin die Heteronomisierung durch die „politische Anatomie“ und die „politische Biologie“ besteht. Sie bearbeiteten dabei die Subsumierung der Individuen, insbesondere von Frauen und Homosexuellen, unter das von der Bio-Logik jeweils instituierte System sexistischer Codierung *(sexage)* oder, um es mit Wittig zu sagen, die Einfügung aller Individuen in den *contrat social* als *contrat hétérosexuel*.

Guillaumin nennt die heteronome Zurichtung der Frauen als Klasse über einen das Lebendige und die Anatomie ins Zentrum rückenden Logos *sexage*, weil sie darin Ähnlichkeiten zu den rassistischen Versklavungsstrategien *(esclavage)* erkannte.[18] Ich möchte mich im Anschluss daran nun jenen Aspekten der Instituierung bzw. Perpetuierung von Herrschaftsverhältnissen vermittels einer spezifischen *mise en sens* in Bezug auf den Körper bzw. den Bios (das Lebendige) zuwenden, die mir im Spannungsfeld zwischen Agieren und politischem Handeln zentral erscheinen. Dabei geht es um Verortungen über und durch den Leib als Verkörperung von Aneignungsstrategien durch zentrale Herrschaftsinstanzen. In diesem Kontext ist die in Kapitel 5 behandelte Frage nach der Einteilung der Gesellschaft in Sphären relevant.

Wenn {wir} von implizit politischen oder protopolitischen Verhältnissen und Wirkungsweisen ausgehen, dann sind die weiter oben erwähnten Sphären der Gesellschaft begrifflich und im Anschluss an konkrete Herrschaftsanalysen zu erhellen. Dabei kann, ja sollte es darum gehen, Denkräume im Sinne der *mise en sens* zu eröffnen, also Denkräume, durch die sich der politische, die Demokratie befördernde Handlungsspielraum erweitern lässt. Die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen Handeln und Agieren im Bereich des Biopolitischen, d. h. der impliziten Biopolitik, erfordert – neben der Frage nach den Sphären – ein neuerliches Aufgreifen der psychoanalytischen Differenzierung zwischen primärprozeßhaftem und sekundärprozeßhaftem Tun, mit der ich beginnen möchte.

Dass die Bio-Logik und der ihr zugrunde gelegte heteronormative Gesellschaftsvertrag, die damit einhergehende Diskriminierung und Disziplinierung anders liebender sowie leiblich und/oder psychisch intergeschlechtlicher Menschen mit der Verbindung zwischen Bio-Logos und Informationstechnologie umso zwingender werden, zeigte nicht erst das Genomprojekt. Es war vor

18 Den Begriff *sexage* prägte Guillaumin in ihrem bahnbrechenden Artikel „Pratique du pouvoir et idée de Nature“, in: C. Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L‘idée de Nature*, Paris 1992, S. 19, zuerst erschienen in: *Questions féministes*, 2 und 3/1978. M. Wittig: „A propos du contrat social“, in: Didier Eribon (Hg.), *Les études gay et lesbiennes*, Paris 1998, S. 59. Wittig schreibt, dass es ihr bei der Kritik am *contrat hétérosexuel* nicht darum ginge, den *contrat social* (Gesellschaftsvertrag) als solchen zu brechen, denn das wäre – so schreibt sie – absurd.

allem die digitale Verarbeitung biologischer, genetischer und generell krankheitsrelevanter Informationen sowohl durch staatliche als auch durch private Institutionen, insbesondere Versicherungen, die das Ausmaß der Kontrolle immer deutlicher und Foucaults Analysen der Gouvernementalität im Rahmen der Biopolitik immer treffender erscheinen ließen.[19]

Nun können {wir} darin zwar durchaus Elemente moderner Heteronomie und bürokratischer Fremdbestimmung, ja (Selbst-)Entfremdung erkennen, doch geht es mir in der Eröffnung des semantischen Spannungsfeldes zwischen Autonomie und Biopolitik um eine zusätzliche Dimension: Während Heteronomie und Autonomie gleichsam im gemeinsamen Wirkungsfeld einer logischen Symmetrie stehen, in der beide Pole einander negativ bedingen bzw. ausschließen, haben {wir} es im Fall der kollektiv agierten Biopolitik mit einem Phänomen zu tun, auf das dieses Verhältnis zur Autonomie nicht zutreffen kann, insofern Biopolitik sich strukturell, auch die Struktur des biopolitischen Imaginären betreffend, weitgehend dem Wirkungsbereich der Autonomie im politischen, d.h. auch beratenden und beschlussfassenden, Sinn kollektiver Selbstgesetzgebung, entzieht. In diesem Sinn ist das „Selbst" (*autos*) als kollektives „Selbst" – noch mehr als das individuell gefasste – ein uneinheitliches, gesetztes, stets neu sich hervorbringendes und nicht ein immer schon und für immer gegebenes.

Biopolitik gehört nun weitgehend dem Bereich der *technê*, der Herstellung an, die Arendt im Anschluss an Aristoteles in ihrer immer schnelleren Eigendynamik beschrieb.[20] Wesentlich an Arendts Beschreibung ist die Hervorhebung einer fundamentalen Schere zwischen den Bedingungen des Handelns und denen der Technologieentwicklung; eine Schere, die sich heute durch die Entwicklung der Informationstechnologie und die damit verbundene Beschleunigung der kapitalistischen Ausbeutungs- und Verwertungsprozesse zur Potenz vergrößert. Arendt bezog sich dabei vor allem auf jenen Aspekt, durch den sich die *technê* in ihren Organisationsmodi dem Handeln entzieht: Sie basiert auf streng determinierten – nicht immer so vollständig wie geglaubt determinier*baren* – Abläufen, während das zwischenmenschliche Handeln wesentlich von Unabsehbarkeit und damit von Unbestimmbarkeit geprägt ist.

Ich möchte im Anschluss an bestimmte Ansätze innerhalb der Geschlechterforschung und der *queer theory* jenen Aspekt hinzufügen, durch den die *technosciences* {uns} immer subtiler bzw. selbstverständlicher in ihren Organisationsbann ziehen, indem sie die Denk- und Lebensgeschwindigkeit sowie die Denkschemata der Menschen durch immer rasantere Habituierung prägen, welche das Agieren in bestimmte Bahnen lenkt. Dabei ist aus der Perspekti-

19 M. Foucault, *Die Geburt der Biopolitik*, Frankfurt/M. 2006; zur Biopolitik im Bereich der Life Sciences siehe vor allem M. Weiß (Hg.), *Bios und Zoé*, Frankfurt/M. 2009.

20 H. Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, insbes. Kap. 4.

ve der Autonomie nicht so sehr die totale Unterwerfung des Sub-jekts unter die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, Tabus und Regeln das Problem, sondern die durchaus auch gezielte Vernichtung der erwähnten Margen der Unbestimmbarkeit, der Kreativität, des nicht berechenbaren und damit unterwerfbaren Tuns, und vor allem durch die Tendenz, die Zeit des Handelns und der Veränderung durch permanentes Getriebe hermetisch abzuschließen. Ich werde deshalb für meine Auseinandersetzung an dieser Stelle, also in Bezug auf die Un/determiniertheit unseres Tuns, Lassens und Agierens bzw. Handelns, auf Certeau Bezug nehmen, der in kritischer Auseinandersetzung mit Foucault, Freud und Bourdieu, und anders als Butler, stärker die kreativen, aus dieser Unbestimmbarkeitsmarge entstehenden Aspekte des menschlichen Tuns in biopolitisch regierten Gesellschaften hervorhob.[21]

Das politische Problem der Autonomie im Kontext der Biopolitik liegt also weniger im Bereich der notwendigen Erziehung und Anerkennung des Inzesttabus oder der dem Reich der Notwendigkeit angehörenden Bedürfnisbefriedigung, die {wir} aus der Perspektive der Gesellschaft nicht einfach als Zwänge oder als Heteronomie interpretieren können. Das politische und die Autonomie betreffende Problem, das sich mit der Biopolitik ergibt, ist vielmehr die logisch-begriffliche Ausblendung des politischen Handelns bzw. dessen tendenzielle Abschaffung in den biopolitischen Social-Engineering-Theorien. Diese schließen von bestimmten Analogien zwischen Aspekten des Für-Sich-Seins einer Gesellschaft und solchen des Für-Sich-Seins des *bios*, also des Lebendigen, auf eine Homologie und halten die Polis oder Gesellschaft für einen Organismus bzw. behandeln, ja gestalten sie – über das Maß der Vergleichbarkeit hinaus – als einen solchen.[22] Das oftmals erwähnte Allmachtsphantasma technischer Kontrolle über das Lebendige treffen {wir} in der aktuellen Biopolitik immer unverblümter in seiner Zwangsstruktur an, und es scheint mir, dass es sich in manchen Aspekten mit jenem Phantasma berührt, das {wir} in den die Biopolitik durch bestimmte Negation vermeintlich dekonstruierenden Theorien antreffen. Denn auch die Annahme einer determinierenden Heteronomie als *conditio* des Subjekts, das nach dessen pauschaler Verabschiedung nun als unausweichlich Unterworfenes wiederauferstand, lässt jegliche Frage

21 Siehe vor allem M.d. Certeau, *L'invention du quotidien*. Certeau knüpft maßgeblich an Freuds kulturtheoretische Schriften an; darin sowie in der Betonung der Kreativität der anonymen Menge und der Relevanz des Imaginären stehen sich Certeau und Castoriadis nahe, die beide im Umfeld Lacans (Certeau länger als Castoriadis) und der Zeitschrift *Esprit* standen.

22 Zur wechselseitigen Gestaltung von individuellem und kollektivem Körperimaginären und zum Begriff der ontologischen, also gesellschaftliches Sein hervorbringenden Metapher siehe ausführlicher Alice Pechriggl: *Corps transfigurés*. Bd. I *Du corps à l'imaginaire civique*, Paris 2000, Einleitung sowie Kap. I.1 und I.2.

nach dem besseren Leben oder einer verwirklichteren Demokratie letztlich obsolet oder zumindest sinnlos erscheinen.

Die feministische Bewegung des ausgehenden 20. Jahrhunderts hat wie erwähnt den Slogan „das Private ist politisch“ geprägt und damit auf die in der Privatsphäre angesiedelten Beherrschungs- und Machtausübungsstrukturen bzw. Praktiken hingewiesen. In der Regel wird diese Bewegung, außer von ihren Anhänger_innen und von manchen Soziologen wie Norbert Elias, nicht als Revolution bezeichnet. Doch genau in dieser Umstülpung und Herausarbeitung des Politischen im Privaten liegt etwas zutiefst Revolutionäres. Der Verweis auf die einfache Trennung der Sphären der Gesellschaft (privat-privat, privat-öffentlich, öffentlich-öffentlich bzw. politisch) hat ja oftmals dazu gedient, etwa sexuelle Belästigung oder Vergewaltigung nicht als Delikt, sondern als Privatsache anzusehen, insbesondere Vergewaltigung in der Ehe oder sexuellen Missbrauch im Familienverband. Das Prinzip des *habeas corpus* trat in diesem Fall hinter die Logik der Trennung der Sphären zurück.

Ganz anders verhielten sich die Dinge im Fall der Abtreibung. Das Austragen eines Kindes wurde von Seiten großer Teile der Gemeinschaft zur Staatsangelegenheit erklärt, während Feministinnen – wenn auch nicht immer – ethisch/politisch argumentierten und darauf beharrten, dass es sich hier um ein individuelles und kollektiv zu verankerndes Recht auf Selbstbestimmung handle. Sie ließen sich also zumeist nicht auf den bio-logischen Diskurs der Kirchenvertreter ein.

Mit der In-vitro-Fertilisation, also der Herstellung sogenannter Retortenbabys, haben sich die Logiken und Rhetoriken allerdings maßgeblich geändert. Nicht nur, dass die Erlaubnis dazu etwa in Österreich lange Zeit den sittlich korrekt verheirateten Ehepaaren vorbehalten war, nimmt der weltlich orientierte Flügel der katholischen Kirche keinen, der andere nur wenig Anstoß an der Überproduktion, dem Einfrieren oder dem systematischen Vernichten von Föten, die dabei in einer gewissen Sicherheitsüberzahl anfallen (sprich: produziert werden) oder die einen so genannten Gendefekt aufweisen.[23] Das politisch erkämpfte – und nicht technisch errungene – Recht auf Abtreibung ist nach wie vor umstritten, eine angemessene Durchführbarkeit und Betreuung

23 Siehe hierzu zuletzt S. Graumann und I. Schneider (Hg.), *Verkörperte Technik – Entkörperte Frauen. Biopolitik und Geschlecht,* Frankfurt/M., New York 2003. Die Liste der Krankheiten, die Abtreibung geradezu gebieten und nicht nur rechtlich legitimieren, wird vor allem in den USA immer länger, sodass bereits von einer Ausrottung kleinwüchsiger Menschen die Rede ist, aber auch Diabetes wird als Gefahr eingestuft, die ihre Träger zu gleichsam unwerten Lebewesen macht. Zwar sind die Untersuchungen für Schwangere meist verpflichtend, aber immer mehr Frauen verweigern sie bzw. entscheiden sich gegen die Abtreibung, zumal die diagnostischen Verfahren und Visualisierungsmethoden keineswegs perfekt sind.

bei diesem für viele durchaus traumatischen Erlebnis ist bis heute in kaum einem Land der Welt garantiert.

Ich würde dies nun Biopolitik im impliziten, weil intransparenten Sinn von Politik nennen, zumal die Gesetzesgenese oft nur schwer nachvollziehbar ist. Es geht hier um eine „Politik", die zwar implizit ist, die aber mit durchaus expliziten Strategien arbeitet und nicht erst in der Feinanalyse ebenso bewusste Intentionen wie unbewusste Phantasmen durchblicken lässt. Es geht dabei insbesondere um die Kontrolle über die Fortpflanzung und Aufzucht, die zunehmend technologisch eingegrenzt, ja determiniert wird. Die androzentrischen Strukturen dieser Art von *arcana imperii* schließen die rege Teilnahme einzelner Frauen an diesem System nicht aus, doch deren Beiträge halten sich an den Rändern bzw. werden marginalisiert.

Ich komme nun zu jenem Aspekt der Bio-Logik und Biopolitik, der sich auf deren ausdrücklich heteronomisierende Tendenzen und Agierensweisen bezieht. Ich erwähnte eingangs, dass sich die Bio-Logik den Prinzipien der Autonomie als individuelle sowie kollektive Selbstbestimmung, aber auch -begrenzung, weitgehend entzieht; ich sehe darin einen geradezu eminenten Sinn dieses Phänomens.[24] Die Herstellung des Menschen durch immer ausgeklügeltere Bio-Technologien berührt zwei Bereiche: den der technischen Herstellung, Reproduzierbarkeit und Kontrolle des einzelnen Psyche/Soma, als eine Art Rohmaterial der Gemeinschaft, und den des kollektiven Körpers, insofern er als Organismus begriffen und behandelt wird. Diese Metapher dient der aktuell versuchten Herstellung eines genetisch korrekten Menschen. Ein solches Unternehmen stellt unter den gegenwärtigen technischen Bedingungen nicht nur eine Neuauflage der Eugenik dar, sondern auch eine Verstärkung der damit einhergehenden Kontroll-, Zwangs- und letztlich auch Vernichtungsmechanismen.

Die kriegerische Rhetorik dieses biopolitischen Imaginären hat ihr legitimatorisches Pendant in einer Soteriologie, also in einer Logik der Rettung innerhalb einer realen oder reinszenierten Aufs-Spiel-Setzung des Lebens.[25]

---

24 Es würde hier zu weit führen, auf die von manchen Autor_innen betonte zwingende Affinität zwischen staatlicher Politik und Eugenik einzugehen. Ich möchte hier nur festhalten, dass Eugenik zwar nicht immer umfassendes *telos* (Zweck, Ziel) des Staates ist, dass aber die Perspektive des Staates, ja der Gesellschaft, immer auch demographisch und zumindest implizit eugenisch ist. Dieser Begriff kann allerdings sehr unterschiedliche Bedeutungen annehmen, die unter dem Eindruck der NS-Herrschaft vor allem in Deutschland und Österreich nur zaghaft analysiert, aber nichts desto weniger ins Werk gesetzt werden.

25 Ich möchte hierfür zwei Beispiele anführen: Zum einen die am Wiener AKH im Juli 2003 gemachte Entdeckung von Stammzellen im Fruchtwasser der Schwangeren: Die für Mutter und Embryo gefährliche Entnahme wird dadurch als Routineeingriff ratio-

Diese Notfall-Logik ist wie oben erwähnt zwingend, gebieterisch und entlarvt die Medizinethik in ihrer Naivität und *a priori*schen Nachträglichkeit.[26] Alles in dieser Logik erscheint als eine Frage der Berechnung, der Planung sowie der Herstellung bzw. Abstellung, je nach biotechnischem Sachzwang. Diese Macht über Leben und Tod wird scheinbar nur verwaltet, von den humanbiologischen *technoscientists* wird sie immer kapitalintensiver und in zunehmendem Maße der Verantwortung enthoben realisiert. Das ist gewissermaßen der ideelle oder auch der ideologische Aspekt der Bio-Logik jeder Gesellschaft, also ihrer offiziellen und tiefgreifend verankerten Diskurse und Logiken im Sinne des Selbsterhalts dieser Gesellschaft als eines lebendigen, sich immer wieder neu hervorbringenden und teilweise reflektierenden Für-Sich-Seins, dessen Exisenz durch die identitäre Einfügung von Nachkommen und Vorgänger_innen garantiert werden soll. Aus dieser konservierenden Perspektive ist selbstständiges Handeln weder für Frauen und Inter-/Trans-Personen noch für Männer vorgesehen, aber doch mehr oder weniger toleriert, für die einen mehr, für die anderen weniger.

Wann also beginnt im Kontext verleiblichter, psychisch verinnerlichter und zugleich nicht erschöpfend determinierender Macht- und Unterwerfungsstrukturen ein kollektives Tun politisches Handeln zu werden? Da Agieren und Handeln sich auf der Ebene des Gesellschaftlichen *a priori* nicht klar voneinander abgrenzen lassen, kann das, was heute als groteskes Agieren in der Politik erscheint, zu einer anderen Zeit, in einem anderen politisch-imaginären Kontext vielleicht als der Situation durchaus angemessenes politisches Handeln interpretiert und akklamiert werden. Doch dem relativierenden Standpunkt, demnach alles Handeln zugleich eigentlich „nichts anderes als" Agieren ist, kann auch so etwas wie eine Begrenzung anheim gestellt werden,

---

nalisiert („pseudo" *mise en sens*), dass für den Fall einer Krankheit des Kindes seine „eigenen" Stammzellen vorhanden wären. Zum anderen die in der Intensivmedizin als eskalierende Maßnahme bezeichnete Aktionskaskade, die im Falle des Ablebens in Gang gesetzt wird, und in die weder die Patient_innen noch deren Angehörige eingreifen können.

26 In Bezug auf die Nachträglichkeit wäre es interessant, genauer zu analysieren, inwiefern das die Wissenschafts- und Technikethik antreibende Begehren diese Ethiken mehr als andere angewandte Ethiken zu einem Agieren im Sinne eines verzögerten/verzögernden Lustprinzips macht. Die gesellschaftlich-politische Sinnhaftigkeit dieser Ethikkommissionen soll damit nicht prinzipiell in Frage gestellt werden, es ist allerdings zu fragen, was diese Ethik in ihrer Ineffizienz angesichts eines immer profitorientierteren und rasanteren Fortschritts an politischen Kompensationen erfordert, wie z. B. größere Vorsicht bei Zulassungen von möglicherweise gefährlichen Techniken und Substanzen nach dem Motto „in dubio contra" und nicht nach dem strafrechtlichen Prinzip „in dubio pro reo" (im Zweifel für den Angeklagten).

die ich in einer je unterschiedlichen Gewichtung von unbewusst-agierenden und bewusst-eingreifenden Anteilen im Handeln von Menschen sehe sowie in deren Konzertierung, Strukturierung und Organisierung.

Welche handlungsperspektivischen Implikationen sind aber nun mit der Einbeziehung der Spannung zwischen Agieren und Handeln im Kontext der über das Leben/dige verfügenden Biopolitik verbunden? Die Verschiebungen zwischen intentionaler Handlung und unbewusster Wunscherfüllung ist meist nur eine motivationsanalytisch und teleologisch feststellbare, obwohl der jeweilige Realisierungsgrad von Handlungen bzw. Aktionen für ihre Beurteilung durchaus relevant ist. Die meiste Zeit handeln {wir} zu einem bestimmten oder mehreren, auf die Wirklichkeit einwirkenden Zweck/en und erfüllen {uns} damit unbewusste, aber auch bewusste Wünsche bzw. Vorhaben. Umgekehrt gibt es kaum ein Aus/agieren von unbewussten Affekt-Vorstellungs-Bündeln oder von Wünschen, das ohne Auswirkung auf die Umgebung bliebe und das nicht nachträglich als absichtliche Handlung (zu diesem oder jenem Zweck, im Sinne der Freud'schen Rationalisierung etc.) gedeutet, rationalisiert oder ideologisiert werden könnte.

Im Reich der technischen, erst recht in dem der technobürokratischen Vernunft ist diese Dimension der nachträglichen *mise en sens* als Rationalisierung und Anpassung an die Erfordernisse des Mach- und Herstellbaren entscheidend für das Verhältnis zwischen den Phasen des Vollzugs: Die durch das mathematisch-technische sowie institutionelle Instrumentarium weitgehend determinierte Logik stülpt sich in dieser Rationalisierungspraxis über die Prohairesis, die abwägende und auswählende praktische Vernunft. Auch wird die *mise en scène* als praktisch-poietische und im Sinne der *phantasia bouleutikê* (kreative und abwägende Einbildungskraft) ausgeschlossen, weil die Szene als je spezifisch technische immer schon vorbereitet und arrangiert ist, und zwar im Sinne der klar eingegrenzten Versuchsanordnungen. Das Tun ist dann kein Handeln mehr, sondern *technê*.

Das Leben steht immer auf dem Spiel, egal ob jemand schwer krank ist oder Auto fährt. In der Notfall- und Intensivmedizin ist das Aufs-Spiel-Setzen des einzelnen Lebens einigermaßen reguliert, und man kann auf die Prohairesis der Ärzt_innen vertrauen, so wie {wir} im Straßenverkehr auf die Kompetenz und Zurechungsfähigkeit der anderen Verkehrsteilnehmer_innen vertrauen können. Doch bereits im Fall der chirurgischen Interventionen bei intergeschlechtlichen Neugeborenen kommen massive Zweifel auf, ob die gängige Praxis im Zeichen des Wohls der Patient_innen steht. Auch in der für die menschliche und andere Gattungen vernichtenden „Herausforderung der Natur“ (atomarer *overkill, global warming,* Giftbelastung z. B. durch Insektizide und – mittlerweile durchaus als realistisch eingestufte – *massive extinction* oder zumindest drastische Verringerung der Artenvielfalt) ist es in permanente Bedrohung umgeschlagen. Es ist in diesem Rahmen kein Agieren im

„ergebnisoffenen", improvisierenden und potentiell Freiheit stiftenden Sinn möglich, weil die ästhetische und die sinnstiftende Dimension durch die sich logistisch *(phantasia logistikê)* kurzschließende *mise en sens et en acte* als Sach- und Handlungszwänge erledigt werden.

Während das Abschalten einer Maschine, insbesondere vor Entnahme eines noch brauchbaren Organs, in dieser Soteriologie wie selbstverständlich als vom Sachzwang auferlegter Akt verstanden wird, bleiben Fragen, die individuelle Autonomie betreffend – etwa die Frage nach Selbstmord, Sterbehilfe, Geschlechtszugehörigkeit – immer noch tabubehaftet und gleichsam unbehandelbar, weil dieser Logik gänzlich fremd. Im Bereich der Palliativ- und Schmerztherapie hat sich in den letzten zehn Jahren allerdings vieles zum Besseren gewendet und auch im Bereich der Inter- und Transgeschlechtlichkeit ändert sich allmählich die Gesetzgebung und alsbald auch die medizinisch-psychotherapeutische Praxis.

Nun gehören Selbst *(autos)* und Anderer *(heteros)* als Feind bzw. Tod im Kontext dieser stark von den kriegsbezogenen Metaphern der Immunologie geprägten Bio-Logik einem ganz anderen Imaginären an als Selbst und Anderer im Kontext des oben skizzierten Autonomiebegriffs. Im Folgenden möchte ich einige Aspekte hervorheben, die das Verhältnis zwischen Autonomie und Biopolitik erhellen sollen. Der erste Aspekt betrifft die bereits in Kapitel 4b erwähnte Dialektik von Selbst und Anderem, wie sie vor allem seit Freud, Klein und Lacan in die philosophische und politische Anthropologie Eingang gefunden und für die Theorie der Autonomie zunehmend an Relevanz gewonnen hat. Diese Dialektik vom Anderen in {uns} oder vom Selbst als sich Veränderndem bzw. immer auch anders Seienden setzt einen Grenzbegriff voraus, einen dritten Term, in der Philosophie seit Platon auch *triton genos* genannt. In diesem Zwischenraum vermischen und überkreuzen sich die beiden einander gegenübergestellten Begriffe von Selbst und Anderem in einem Chisama. Dieser integrierende Umschlagplatz ist für das Begreifen und die Umsetzung der Autonomie ebenso zentral wie für die Lösung von Konflikten. Ganz anders verhält es sich im Fall der biopolitischen Setzung von Selbst und Anderem, in der die Grenzen starrer sind. Die Spaltung ist darin oftmals der treibende Operationalisator zwischen den Termini, die über Auslese und Ausscheidung sowie gutes Tun im Zeichen der Rettung vor dem abzuspaltenden Tod (bzw. Behinderung, Krankheit etc.) entscheiden.

Zwischen agiertem und organisiertem Widerstand

Der zweite Aspekt betrifft die handlungstheoretisch beanspruchte Dimension psychodynamisch erfassten Agierens und bezieht sich auf Interpretationen von weiblicher Hysterie oder Magersucht sowie der Weigerung, s/ein Geschlecht anzunehmen, als queer-feministischen Widerstand. Was die Psychoanalyse im Bereich des Agierens untersucht und behandelt, wird in den

Raum des gesellschaftlich nicht nur relevanten, sondern auch subvertierenden Tuns gezogen und als – zumindest implizites – politisches Handeln dargestellt. Es gilt hier zwischen zwei Ebenen des Explizitmachens wirklichkeitsgestaltender Dimensionen der Praxis, also von Tun, Agieren und Handeln, zu unterscheiden. Auf der einen Seite steht das Explizitmachen von unbewussten Wünschen wider eine von einer patriarchalen bzw. phallokratischen Moral[27] auferlegte und verinnerlichte Zensur; auf der anderen Seite steht das reflexive Explizitmachen dieser Manifestationen als nachträgliche Deutung der Subjekte selbst, wodurch diese gewissermaßen eine Autor_innenschaft und damit Verantwortung in einem widerständischen Sinn dafür übernehmen. Wenn {wir} diesen Aspekt genauer betrachten, wird es schwierig, das Argument des Zynismus und der Vereinnahmung vorzubringen. Nicht nur, dass {wir} es den Subjekten schon selbst überlassen müssen, wie sie ihr Tun deuten und welche – politische oder unpolitische – Bedeutung sie ihm geben, {wir} können auch nie *a priori* über die tatsächliche politische Auswirkung solcher Deutungen urteilen. Darüber hinaus können {wir} die Geschichte der politischen Emanzipation immer auch als ein kollektives und gefordertes Heraustreten aus dem Status des Behindertseins oder der Hemmung im weitesten Sinn lesen; als ein diese politischen Behinderungen lösendes Ausagieren des Wunsches nach Freiheit. Auch wenn es im streng psychoanalytischen Sinn nicht üblich ist, eine derartige Wunscherfüllung als Agieren zu definieren, weil sie nicht vordergründig einen unbewussten Wunsch zu erfüllen trachtet, ist dieser Aspekt durchaus relevant für die Frage nach dem Begehren in der Politik.

Wie bereits in Kapitel 3b ausgeführt, stellt die Negation als Zurückhaltung oder Hemmung sowie als Abstinenz oder als Verzicht, einen wichtigen Aspekt in der Frage nach der Differenzierung und Verschiebung zwischen der Perspektive des Agierens und jener des Handelns dar. Dabei kann die Hemmung sowohl ein heftigeres Agieren bewirken als auch ein für die Reflexionszeit benötigtes Zurückhalten des Agierens, wodurch eine Handlung überhaupt erst möglich wird. Daneben haben {wir} es immer auch mit der bestimmten und partiellen Negation in Form von Abwehren, von Kanalisierung und von Sublimierung als gleichsam abstrahierenden oder umleitenden Metabolisierungen zu tun, die als unbewusster und somit impliziter Widerstand zugleich politischer Widerstand im Register des Agierens sein kann. Die Hemmung, die einsetzt, wenn „wir" aus einer Jahrhunderte oder auch nur Jahre währenden Abhängigkeit, aus einem „liebgewordenen Gefängnis", wie Freud 1938 selbst

27 Ich überarbeite diese Zeilen zu einem Zeitpunkt, in dem weltweit (#metoo) sexuelle Übergriffe von Männern angeklagt werden. Es vergeht kein Tag, an dem nicht auch Frauen, nicht nur Männer, gegen diese Anklagen und Veröffentlichungen aufbegehren unter Berufung auf eben diese, sexistische Gewalt verharmlosende und ideologisierende Moral.

über seine Beziehung zu Wien schreibt, heraustreten sollen, ist den meisten mehr oder weniger bekannt. Sie ist der Angst ähnlich, auf die Marx auf der ersten Seite seines Essais *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte* anspielt: eine Angst vor dem Neuen, bei welcher der Rückgriff auf Bekanntes im Symbolischen eine beliebte Wahl ist.

Die Differenzierung von Agieren und Handeln im Zeichen der Biopolitik steht im Zeichen eines Dilemmas, das sich vor allem für Frauen, Homo-, Inter- und Transsexuelle oder andere diskriminierte Minderheiten bzw. unterdrückte Klassen bzw. Rassen als aus den Strukturen und Institutionen des Handelns weitgehend Ausgeschlossene zuspitzt. Der erwähnte strukturelle Ausschluss impliziert, dass diese durch die Biopolitik und ihre tradierte politische Kultur Unterworfenen über keine oder nur verborgene kollektive Handlungsstrukturen verfügen, sich also nur unter der als kultureller *double bind* bekannten Bedingung einer Art Travestie in die Vorhöfe, mittlerweile auch schon in die Zentren der Macht einschleichen oder hineinreklamieren können. Sie empfinden sich dabei, je nach ihrer Geschlechteridentifikation und -sozialisation, ihrer sexuellen Orientierung, Hautfarbe etc. mehr oder weniger als Fremdkörper, was mehr oder weniger akut ausagiert wird, allerdings oft gegen sich selbst oder gegeneinander, jedenfalls erschwert in Form organisierter Politik gegen die be/herrschenden Strukturen und deren Repräsentant_innen.[28]

Außerhalb der offiziellen Institutionen und Strukturen des Handelns und damit auch der Machtausübung in Hinblick auf Veränderung, Unterdrückung oder Verbesserung der allgemeinen Situation nimmt die Agierensdimension gegenüber der beratenden und entscheidenden Handlungsdimension mehr Raum ein. Je weniger ein Tun sich mit den anderen im Austausch reflektiert und je mehr es auf sich bzw. auf die familiäre Privatheit zurückgeworfen ist, desto weiter entfernt es sich aus dem semantischen Raum von Handeln, nicht nur im öffentlichen Diskurs, sondern auch im (Selbst-)Verständnis von politischer Organisation. Gleichzeitig gibt es sehr wohl Dimensionen des Tuns, die zwischen Agieren, Reflektieren und Handeln sinnstiftend und damit gesellschaftsgestaltend wirken, dazu zählen vor allem die Aspekte der politischen *mise en scène* im Zuge spontaner Proteste und Revolten, wie zum Beispiel die

28 Im Anschluss an das *African-American civil rights movement*, die feministische Bewegung und vor allem an die Christopher-Street-Aufstände am 28. Juni 1969 hat sich seit den 1980er Jahren konsequent eine queer- bzw. eine LGBTI-Bewegung formiert, u. a. über ILGA (International Lesbian and Gay Association). Sie erkämpfte gleiche Rechte, trat politisch gegen Ausgrenzung, Diskriminierung und Verfolgung von geschlechter-nicht-konformen Menschen auf und macht auch auf die gesundheitsschädigenden Auswirkungen dieser Situation aufmerksam. Zu den gesundheitlichen Aspekten im Rahmen der Bio-Politik siehe u. a. die Australische LGBTI Health Alliance: http://lgbtihealth.org.au.

spontanen Formgebungen, die der Protest erfährt oder die Frage nach der Selbstbezeichnung im Umgang mit stigmatisierenden Fremdbezeichnungen der genannten Gruppen (LBGTI*).

Eine psychoanalytisch inspirierte feministische Analyse der affektiven Aspekte der Verinnerlichung von Herrschaftsstrukturen, -instanzen und -mustern für die (Nicht-)Subjektwerdung von Frauen als politischen Akteur_innen eröffnete neue Perspektiven auf die Bedingtheiten der Frauen als Angehörige des weiblichen Geschlechts bzw. der Geschlechterklasse „Frauen" (dies betrifft natürlich nicht alle Frauen in gleichem Maße, ist aber doch strukturell in mehrerlei Hinsicht verallgemeinerbar). Im Zuge der Ich-Bildung von Frauen, geschlechter-nicht-konformen und intergeschlechtlichen Personen gibt es verinnerlichte Konflikte, die sich aus ihrer Einfügung in einen Geschlechter- und Sexualitätsvertrag ergeben, der ihnen die längste Zeit nicht nur keinen realen, sondern auch keinen imaginären Platz im Feld der expliziten Politik einräumte. Wie die Gesellschaft Frauen und Männer je spezifisch projiziert, so reproduziert sie sie auch als sich selbst zu Reproduzierende, also als Zusammenhang von Individuen, die irgendwann von sich aus ihre Funktion und ihren „narzisstischen Vertrag" mit der Gesellschaft erfüllen.[29] Aulagnier bezeichnet mit diesem Terminus eine Grundlage der Subjektwerdung des Menschen als nur in der und durch die Gesellschaft anerkannter. Sie spricht im Zusammenhang des *contrat narcissique* von *„énoncés du fondement"* (Aussagen der Grundlegung), die zugleich die Grundlegung der Aussagen *(fondement des énoncés)* darstellen. Diese Bedeutungspfeiler sowie das gesamte darauf aufbauende Netz an Bedeutungen weisen den Individuen einen über ihren habituierenden Identifikationsprozess hinausreichenden und diesen zugleich begründenden Platz im Gefüge der sozialen Ordnung zu. Aus diesem Vertrag können sie nur um den Preis der psychischen wie auch existenziellen Desintegration ausgeschlossen werden oder aussteigen. Das heißt nicht, dass es in Aulagniers Konzeption keine Abänderungs- und kreative Freiheitsräume für die Einzelnen oder für von der sanktionierten Norm abweichende Kollektive gäbe. Diese Freiheitsräume mögen Anfangs klein sein, mit der Organisierung von Widerstand werden sie größer, bis sie – vor allem in liberalen Demokratien – allmählich auch sozio-kulturell Bedeutung erlangen.

Der in den systemischen Ansätzen der Sozialwissenschaften zentrale Begriff der doppelten Kontingenz[30] greift diesbezüglich zu kurz; anders eine dem poietischen, also auf die Einbildungskraft bezogenen, Aspekt Rechnung tragende Ontologie und Handlungstheorie. Aus Erfahrungen des Ausschlusses

29 Zum Begriff des narzisstischen Vertrags *(contrat narcissique)* siehe Piera Aulagnier: *La violence de l'interprétation*, S. 182–192.

30 T. Parsons, *Interaction: Social Interaction, International Encyclopedia of the Social Sciences*, Bd. 7, New York 1968, S. 429–441.

und der Diskriminierung sowie aus der Entwicklung neuer politischer Handlungsbedingungen können Handlungsweisen hervorgebracht und instituiert werden, die dem Ausagierten und Auszuagierenden Rechnung tragen, ohne sich in der Angst um politischen Kontrollverlust zu beschließen. Dieses Agieren manifestiert sich aus Unterdrückung, Heteronomie und Herabminderung heraus, aber auch dagegen, zuweilen sogar dafür. Wo die Stimmung nicht nur im Sinne der Abstimmung (die in angemessener Anwendung zweifelsohne wichtig ist) politisch relevant ist, kann sie im Hinblick auf reflektiertes und eventuell konzertiertes Agieren wirken. Wenn Feministinnen, Lesben, Schwule, Transgenders, Migrant_innen oder die dem oligarchischen Finanzkapital und den darin herrschenden Eliten Unterworfenen „Vielen" sich gegen ihre Ausgrenzung aus den Sphären der expliziten Machtausübung und Ressourcenverteilung formieren, anstatt sich gegeneinander aufbringen zu lassen, und wenn sie sich dabei ihrer unbewussten Triebkräfte bewusst zu werden beginnen, können sie daraus reflektierbare und im Kairos, dem entscheidenden Moment, einsetzbare politische Macht entwickeln; sie könnten sich und einander in eine globale und polyphone Emanzipationsbewegung integrieren. Mögen {wir} dies mit der Hegel'schen bzw. Marx'schen Kategorie der Für-Sich-Werdung oder mit der eines politischen bzw. eines Klassenbewusstseins belegen, es scheint mir nach wie vor eine unumgängliche Bedingung für eine bessere Verwirklichung der Demokratie. Nun lässt sich mit derart verstandener Bewusstmachung weder eine politische Strategie noch eine Ethik der Autonomie letztbegründen. Doch was die Reflexion als Bewusstmachung betrifft, so ist sie eines der zentralen Elemente für eine Reformulierung politischer Handlungsperspektiven aus einem noch diffusen Re/agieren heraus.

Agieren und die Grenzen demokratischer Instituierung

Für die Frage nach dem politischen Agieren sind vor allem jene Bereiche in Betracht zu ziehen, die sich der expliziten demokratischen Gestaltung der Geschlechterverhältnisse entziehen: das nicht sozialisierte bzw. klar in Körper und Geist eingeteilte Psyche-Soma, der sexuelle Eros und die schöpferische Hervorbringung von Bedeutungen, sowohl auf der Ebene des zerstreuten, nicht „formierten" oder in Institutionen versammelten Kollektivs als auch auf jener imaginativen der einzelnen Individuen. Obschon sich diese Bereiche der expliziten Politik entziehen, bereiten sie sie vor; sie liefern der explizit politischen Sphäre ihre Bedeutungs- und Praxiselemente. In der Kunst, zumal in jener, die sich für das Politische, das Gesellschaftliche interessiert, werden sie ebenso bearbeitet und metabolisiert wie in unseren Träumen, die allmählich in das Wachbewusstsein Eingang finden.

Das Psyche-Soma in seiner aporetischen Verwobenheit ist wie das Unbewusste begrifflich diesseits der bewussten Wahrnehmung angesiedelt. Zugleich stellt es eine unabdingbare Voraussetzung für das wachbewusste, de-

liberative Handeln dar, welches seinerseits wieder das Psyche-Soma prägt. Diese Prägung geht, in politischer Hinsicht, vor allem als Transfiguration des Psyche-Soma in einzelne und kollektive Körper von statten, zumal das Psyche-Soma in der originären Vermischung der beiden Termini (Seele und Leib) auf die Grenzen der Bestimmbarkeit, ja auf so etwas wie den Grundabgrund der sozialen Ordnung verweist. Dies wird besonders dort akut, wo geschlechtliche Aspekte des Psyche-Soma und der (sexuelle) Eros gemeinsam auf die untergründige Gestaltung der Geschlechterverhältnisse einwirken, und zwar in ständiger Aktualisierung kollektiver Phantasien – bewusster wie auch unbewusster – das Leben bzw. den Tod der Gemeinschaft, d.h. aller dieser Gemeinschaft oder Gesellschaft angehörenden Individuen betreffend.

Die Hervorbringung und permanente Veränderung des gesellschaftlichen Imaginären durch schwer bestimmbare Agierensmodi ist zwar diesseits expliziter bzw. politischer Gestaltung angesiedelt, aber jeder Bereich davon ist *potentiell* Gegenstand einer solch expliziten Umgestaltung. Das „anonyme Kollektiv" (Castoriadis) als Subjekt der unbestimmten Instituierung des Imaginären kann ebenfalls an allen erdenkbaren Stellen aus der Anonymität hervortreten und spezifische Gruppierungen oder Subjekte der Instituierung bzw. der politischen Setzung ausbilden. Die anonyme Ebene dieses Subjekts, das kein Subjekt im starken Sinn ist, und ihre noch vagen bzw. unbestimmten Schöpfungen können jederzeit Form annehmen, sich in expliziter Weise manifestieren und sich in öffentlicher Gestaltung bzw. Organisierung phänomenalisieren. Je mehr Reflexions- und Deliberationsmöglichkeiten für die Gestaltung der Gesellschaft vorhanden sind, desto mehr Aspekte des gesellschaftlichen Lebens können in ihrer Herrschaft konstituierenden und strukturierenden Wirkungsmacht erhellt und zum Gegestand einer demokratischen Deliberatio gemacht werden. Die bereits oben angeschnittene Aufklärung ist mit ihrer entfetischisierenden Kritik Bedingung der Möglichkeit von Veränderung bzw. möglichst demokratischer Gestaltung, egal, wie sehr sie rationalistisch im Sinne ihrer eigenen Unterminierung agiert haben mag.

Insofern die im Imaginären verankerte Heteronomie mit der hierarchischen Geschlechterkomplementarität einhergeht, gilt es nicht nur die ökonomischen und auf Ethnizität basierten Ungleichheiten, sondern auch diese geschlechtsspezifische Heteronomie beständig zu zersetzen, damit die Prinzipien der Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit systematisch miteinander verknüpft werden können. Für die Verwirklichung der kollektiven Autonomie geht es um eine maximale Durchlässigkeit der Bedeutungsfelder und der Tätigkeiten bzw. der gesellschaftlichen Räume, die daran geknüpft sind, damit die Individuen sich nach ihren Fähigkeiten einbringen und nicht nach den aufgezwungenen Schemata einer mehr oder weniger religiös ererbten Geschlechter- und Klassenordnung. Das impliziert nicht nur eine Ablösung der meisten Tätigkeiten von geschlechtsspezifischen Zuordnungen, sondern auch eine

semantische Vermehrung der Lebensentwürfe von Frauen, Männern und Inter- bzw. Transgender-Personen, bzw. von Menschen, insofern sie sich nicht in diesen Kategorien erschöpfen. So lange aber diese Kategorien unauflösbar mit Hierarchie, Beherrschung, Ungleichheit auf allen Ebenen ihrer Phänomenalisierung verknüpft sind, so lange werden Menschen in ihrem Bestreben nach Autonomie *auch* aus einem Widerstand heraus utopische Räume der Androgynie, der Travestie und des Transgender gleichsam als Gegenentwürfe zur herrschenden Geschlechterordnung besetzen. Es kann sein, dass die Tendenzen zur artifiziellen Fortpflanzung auch damit zusammenhängen und nicht nur mit den vorgebrachten funktionalistischen Aspekten im Rahmen eines Imaginären der kapitalistisch-technowissenschaftlichen Perfektionierung des Lebendigen. Dass damit die Geschlechterklassen selbst und nicht nur deren einengende Grenzen längst transzendiert sind, zeigt vor allem das Kino, das diesen Entwicklungen am stärksten Rechnung trägt, allerdings vor allem auf der Ebene der *mise en scène*, während die gesellschaftlich-politische *mise en sens et en acte* durch eine gerechtere und demokratischere Gesetzgebung erst sehr allmählich nachzieht.[31]

Die *lesbian-and-gay-* dann *queer*-Bewegung ist ebenso wie die damit verbundene Theoriebildung die bisher expliziteste Form dieser die hierarchisch angeordneten Geschlechterklassen auflösenden Suche nach Räumen, in denen Menschen weitgehend außerhalb des instituierten Geschlechts samt den dafür vorgesehenen sexuellen und häuslichen Arrangements leben können. Es geht dabei nicht zuletzt darum, neue Räume zu erfinden und zu instituieren, denen die Geschlechterherrschaftsverhältnisse noch nicht ihren Stempel aufgedrückt haben, in denen Mann-, Frau-, Inter-, Trans- oder ganz allgemein Menschsein noch nicht *a priori* bestimmt ist.

Doch über diese mehr utopischen Räume bzw. Enklaven hinaus kann Frau-Sein, Mann-Sein, Transgender- oder Intersex-Sein halbwegs frei nur in einer Gesellschaft gestaltet und gelebt werden, in der die Gestaltung nicht nur der Institutionen, sondern auch der relevanten Bedeutungen für alle möglich und mit egalitären Entscheidungsprozessen verbunden ist. Diese Art der im weiteren Sinn geschlechterdemokratischen Gestaltung siedelt sich an zwischen der mit einer Vielzahl an sexuellen und geschlechtlichen Identitäten verbundenen Stilisierung und Neuerfindung einerseits, einem reaktionären Rekurs auf tradierte und vermeintlich bewährte binäre Geschlechterschemata andererseits. Diese Schemata wurden bzw. werden insbesondere dann als vermeintlich natürliche oder göttliche Organisatoren des Gesellschaftlich-Geschichtlichen,

31 In Europa ist seit Jahren der Kampf um die gesetzliche Unterbindung genitaler Verstümmelung von hermaphroditischen Säuglingen akut, die eigentlich dem Mittelalter zuzuschreiben wäre. Doch auch Exorzismus von Homosexualität wird in einigen religiösen Psychotherapiekreisen noch angepriesen.

ja des Politischen ins Werk gesetzt, wenn diese umwälzende Veränderungen durchliefen bzw. durchlaufen. Doch nur selten konnten diese Schemata unverändert wiederhergestellt und tatsächlich zur Restauration unwiederbringlich vergangener Verhältnisse eingesetzt werden. So wenig es den Nazis gelang, die Moderne der 1920er Jahre zum Verschwinden zu bringen, so wenig wird es den aktuellen identitären und suprematistischen Bewegungen gelingen, die aktuellen Entwicklungen, die an diese Moderne anknüpften, aus der Welt zu schaffen.

Die westlich-liberalen Gesellschaften hätten innerhalb ihrer, teils segregationistischen, jedenfalls hierarchisch geschlechterkomplementären Schemata verharren und sich mit den Rollen zufrieden geben können, welche diese Schemata für ihre Individuen vorsahen. Doch die Moderne ist, und das war bis vor kurzem vielleicht ihr verkanntester Kern, auch als eine geschlechterdemokratisierende Moderne aus der reaktionär-totalitären Niederschlagung durch den Nationalsozialismus und andere totalitäre Regime mit neuem Elan und post/moderner Parodie aus der Asche kriegerisch gepanzerter Männlichkeit/en wiederauferstanden. Dem Ruf nach Frauenwahlrecht folgten andere und jener nach Geschlechterdemokratie ist zugleich der Ruf nach mehr Demokratie in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse, ja über Geschlecht und Menschsein hinaus, in einer empathischen und politisch-juristischen Öffnung zu den anderen Lebewesen unseres Planeten hin.

Die feministischen Umwälzungen, ja Revolutionen, weisen im Ringen um mehr Gerechtigkeit und Freiheit, d.h. um mehr Demokratie, einen in langfristiger Perspektive besonders interessanten Aspekt auf: Sie gingen zwar mit so manchen gewalttätigen Praktiken, mit den Konflikt zwischen Frauen nicht aushaltenden symbiotischen Einheitsphantasmen und zahlreichen – auch hegemonialen, homophoben und rassistischen Abspaltungen einher; niemals jedoch fügten sich diese zu einer totalitären Politik des Schreckens, wie in den meisten anderen Revolutionen, in denen es doch immer darum ging, die Herrschaft zu erlangen und nicht, die Macht gerecht zu verteilen.

Die feministischen Veränderungen führten nie zu totalitären Herrschaftsformen und wurden auch niemals durch ein gleichsam heilsgeschichtliches Telos abgeschlossen, sondern existieren als unabgeschlossener Entwurf weiter. Vielleicht stellt die Tatsache, dass die Politik sich – und sei es nur für einen Moment – vom Krieg und dem dazugehörigen Imaginären abgelöst hat, für diese Veränderungen eine wichtige Bedingung dar. Diese Ablösung hat zum sozial wie auch politisch revolutionären Erfolg der feministischen Bewegungen jedenfalls beigetragen und damit auch zur effektiven Demokratisierung. Denn so lange die Politik der Moderne in ihren großen Zügen in den Begriffen von Clausewitz (die Politik sei die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln) verfasst war, hatten Frauen kollektiv nichts darin zu suchen. Erst die Ablösung der Politik vom Krieg, aus dem Frauen weitgehend ausgeschlossen waren und

– zuweilen auch freiwillig – sind, hat zur Ausbildung von neuen – weniger militant-militärischen, mehr diskursiv-konfliktaustragenden, zuweilen auch ironisch-toleranten – Formen der offiziellen Politik, aber auch des radikaleren Protests beigetragen. Von einigen Ausnahmen wie Schwarzer Block (militante Sachbeschädigungen und Gewaltbereitschaft gegen Polizist_innen) oder rechtsextremen Gruppierungen (aktuell Hetze und militante Gewaltbereitschaft vor allem gegen Homo- und Transsexuelle sowie gegen Muslim_innen) sowie von Daesh (IS) beeinflussten Gruppierungen (Hetze und explizit kriegerische Gewalt gegen Zivilist_innen in liberalen Gesellschaften) abgesehen, haben weder putschistische noch sonstige militärische Metaphern im aktuellen politischen Protestimaginären liberaler Demokratien besondere Bedeutung.

d Destituierung, Instituierung, Konstituierung … und die de/formierende Macht affektiver Besetzung[32]

Formierung der Macht

Die Frage nach der Selbstbestimmung als Handeln im Sinne der Freiheit erfordert eine Klärung des Verhältnisses zwischen den drei Formen der „Setzung" bzw. des Setzens *(tithêmi)* im Kontext politischer als explizit deliberativer und vollziehender Gestaltung der Gesellschaft. Die kohäsive Formierung durch das Präfix Zusammen-, *kon-*, kennzeichnet die Konstituierung, während Instituierung, also Einsetzung, sich auf das stiftende Moment des Ins-Sein-Bringens bezieht. Be- und Entsetzung bezeichnen im Folgenden vornehmlich den affektiven und genereller den psychischen Antrieb in seinen Verbindungen zur *mise en abîme*; sie heben sich damit von der strukturell gefassten Destituierung als Negativ der Konstituierung ab. An das andere Ende der vollziehenden Gestaltung kann die technobürokratische Verwaltung als maschinelles Vollzugsorgan der jeweiligen Gesellschaft/politischen Entität gesetzt werden. Ihr sind Affekte *a priori* zuwider, Kreativität ist in ihr nur im Rahmen des vorgeschriebenen Vollzugs möglich, obschon diese auch für das Funktionieren der Technobürokratie unabdingbar ist.

Eine Auseinandersetzung mit den Setzungsmodi sollte zu einer besseren Erhellung der Differenzierung von Qualität und Quantität in der Machtausübung gemäß den Phasen des Vollzugs beitragen. Im Gegensatz zur Trias Destituierung, Instituierung, Konstituierung setzt der Begriff des Dispositivs eine gewisse Geronnenheit der An/ordnung voraus, die gegenüber sekundären Setzungsmodi transzendental, also seinsbegrifflich vorgängig angesiedelt zu sein scheint. Ich vermeide ihn deshalb nach Möglichkeit, denn eine solche An/ord-

32 Dieses Kapitel ist die überarbeitete Version des gleichnamigen Aufsatzes, erschienen in: *transversal*, extradisciplinaire, 05/2007, http://eipcp.net/transversal/0507/pechriggl/de (17. November 2017).

nung muss sich aus der Perspektive der Setzungs-Trias über das spezifische Gefüge dieser Trias erst herstellen oder ereignen bzw. in dieser Weise gedacht werden: Die jeweils wirkende, d. h. Wirklichkeit destituierende, instituierende oder konstituierende Matrix kann nicht – wie im Fall bestimmter Dispositive oder bestimmter Konstruktionen – als schon gestaltete analysiert werden, sondern unterliegt als der Gesellschaft innewohnende der Veränderung durch Agieren und Handeln.

Nun ist die implizite bzw. latente Struktur- und Vernetzungsemergenz im Feld des explizit deliberativ gestaltenden/gestalteten Zusammenlebens in der politischen Theoriebildung hauptsächlich als eine der Beratung und Entscheidung zugängliche gedacht. Damit ist sie im herkömmlich ontologischen Sinn der Gleichung Sein = Dasein gefesselt, die auch noch in den aktuellen Historien und Historiographien der Politik als Repräsentation vorherrscht. Vom Sein = Dasein und seinem Vergehen kann nur hinsichtlich einer abgegrenzten Gestalt und der sie „vertretenden" Vorstellung die Rede sein, während die Trias der Setzung eine kreative, Neues hervorbringende Logik der Veränderung erfordert, ohne das Gesetzte, Ausgestaltete *a priori* verdammen oder als „bloßes Resultat" verachten zu müssen, wie dies bei Hegel geschieht, der es im Register des Leichnams führt.

Soziale Begrenzungen, Bestimmungen, Normen, Gebote und Verbote, Tabus, Anregungen und Ablenkungen etc. können als *a priori* kastrierend, blockierend und entfremdend erlebt und begriffen werden oder als ambivalent, potentiell entfremdend, aber auch als potentiell befreiend oder schützend, ja sie können als sinnvolle gewählt und bestimmt werden und damit auch die politische Autonomie verwirklichen, die als Selbstbestimmung immer auch Selbstbegrenzung ist. Wer dagegen in *allen* Modi politischer, das heißt hier expliziter und öffentlicher, Setzung bzw. Gesetztheit *a priori* ausbeutende Dispositive und Strukturen der Entfremdung sieht, analysiert vornehmlich die Ausbeutung aller durch die Gesellschaft als kapitalistisches, männerbündisches, heteronormatives etc. System. Damit wird auf der ästhetischen, das heißt hier vor allem die Sinne betreffenden Ebene, wie auch auf der Seins- und Erkenntnisebene die Unausweichlichkeit dieses heteronomen Zusammenhangs reinszeniert. Er wird dadurch zu einem begrifflich-notwendigen System kristallisiert, in dem an-archischer Erfahrung, Erfindung, Handlung und Begriffsbildung im Sinne effektiv demokratischer Politik kein oder kaum mehr ein Raum zugestanden werden kann. Diese gleichsam restlose Behauptung der Entfremdung, Unterwerfung, Ausbeutung und Verfügung kann sich nicht einmal in der Beschwörung des Mikroskopischen einen politischen Denk- und Erfahrungsfreiraum schaffen.

Diese Nomosphobie, also die Phobie im Angesicht der Normsetzung, ist eine habituelle, nicht nur intellektuelle Reaktanz, d.h. eine unbewusste Reaktion gegen das Gesetz als solches, sondern allgemeiner eine gegen die ge-

sellschaftliche Triangulierung und die demokratische Selbstbestimmung als Selbstbegrenzung. Als intellektuelle Strömung hat sie totalitäre Affinitäten, die in gewissen postmarxistischen Milieus kultiviert wurden und immer noch werden, Milieus, die auch mit dem notorischen Freund-Feind-Juristen des NS-Regimes mehr als einen Berührungspunkt aufweisen.

Die Ent-, Ein-, und Zusammensetzungstrias im Einzelnen und im Kollektiv

Der Begriff der Instituiertheit und der Instituierung hat vor allem politisch den Sinn, auf die Möglichkeiten der Destituierung und Neuinstituierung hinzuweisen. An der Stelle diesseits instituierter Demokratie im eigentlichen (nicht ausschließlich stellvertretenden) Sinn beginnt eine philosophisch-politische Untersuchung als transzendentale, nämlich mit der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass eine hinreichend große Zahl einer Gesellschaft, einer politischen Entität etc. sich über die Gestaltung einer autonomen bzw. die kollektive Autonomie befördernden Gesellschaft zu verständigen beginnt, sie zunehmend zu wollen beginnt und sodann gegen die (kapitalistischen, oligarchischen, androzentrischen, heterosexistischen, rassistischen, xenophoben etc.) Interessen und Institutionen durchsetzt und verantwortet, und zwar auch insofern Letztere *in allen Mitgliedern* solcher Gesellschaften wirken und walten.

Nun spielt dieser Kampf bereits un/lustvoll in die Frage nach den Bedingungen hinein, insbesondere dort, wo Castoriadis oder Arendt – darin Kelsen und den Rechtspositivisten durchaus ähnlich – als letzte Instanz und transzendentale Bedingung den *kollektiven Willen zur Setzung* ansetzen, obwohl dieser gerade aus psychoanalytischer Persepektive durch alle möglichen anderen Mächte, Hemmungen und Instanzen – sowohl auf der intrapsychischen als auch auf der kollektivpsychischen Ebene – geschwächt und in seiner Souveränität beeinträchtigt ist.

Der Begriff des gesellschaftlichen Imaginären wurde – über die Sozial- und Kulturwissenschaften hinaus – auch von (an Psychoanalyse interessierten) Teilen politischer, vor allem situationistischer, anarchistischer und später zunehmend auch feministischer Bewegungen aufgegriffen, die sich dann auch des Begriffs der kreativen und damit verändernden politischen Imagination bedienten. Damit verbunden ist der Begriff verändernder *agency*, der das heteronome politische Imaginäre auf die instituierten und damit auch destituierbaren Mechanismen seiner Beharrlichkeit und Veränderbarkeit hin untersuchen kann. *Mise en scène* und *mise en acte* sind im Zuge der Instituierung zu einem kreativen Vollzug neuer Anordnungen verknüpft.

Als dynamischer umfasst der psychoanalytische Begriff des Konflikts dessen Genese als ebenso endogenes wie auch exogenes Geschehen; die Herkunft (von innen oder von außen) ist also zweitrangig, ebenso wie es zweitrangig ist,

ob das Trauma *genau so* real stattgefunden hat oder ob mikroskopischere Traumatisierungen bzw. Dispositionen die bedingenden Grundlagen dafür gelegt haben, dass ein Geschehen sich in der Psyche des Einzelnen oder einer Gruppe traumatisierend und damit hemmend auf die Urteils- und Handlungsfähigkeit auswirkt.

Das frühe Psyche-Soma ist weder böse, noch pure Hemmung, es ist vielmehr das in uns, was Grenzen bzw. Grenzsetzungen radikal negiert; in der Abgeschlossenheit der allmachtsphantastischen Urpsyche wurzelt das rebellische Element in uns, das etwa gegen Übergriffe und unbekömmliche Sozialisation, in extremen Konflikten auch politisch-widerständig gegen eine übergriffige oder die Wirklichkeit verleugnende Staatsräson aktualisiert wird; das Monadische dieser Urpsyche hilft {uns} in seiner Radikalität auch dabei, {uns} gegen grenzenlose Ansprüche abzugrenzen, denen unsere Psychen oder unsere Leiber nicht gewachsen sind (zuweilen, wenn die Invasion für die Psyche zu massiv ist, geht diese Abgrenzung auf Kosten des Leibes). Zugleich wurzelt in der „Monade" das egozentrisch Unmäßige im Menschen, seine Hybris im Anspruch, dass etwas „so und nicht anders" zu sein habe, aus dem bürokratische Zwanghaftigkeit sich ebenso speist wie autoritäre oder totalitäre Regime.

Wo hört die Psyche auf, wo endet sie, wer vermag sie einzugrenzen, wenn es um kollektive Phänomene geht? Hören {wir} auf, ein Unbewusstes oder affektive Konflikte und Verschiebungen zu haben/sein, wenn {wir} politisch sind bzw. handeln? Dann hätten wir, sofern {wir} Aristoteles' Aussage „der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen" ernst nehmen, immer schon aufgehört, psychisch zu sein bzw. eine Psyche zu haben ...

Das die Dialektik von Autonomie und Heteronomie betreffende Problem, auf das Castoriadis im Begriff des gesellschaftlichen Imaginären stößt, ist nicht die Grenze oder die Denkhemmung, sondern die Frage danach, warum so viele Gesellschaften sich gegenüber ihrem Imaginären, ihren eigenen Produkten, also dem, was Hegel Bildung nannte, entfremden; warum sie also im Modus der Grundannahme der Abhänigkeit ihren aktiv hervorbringenden Beitrag darin verkennen und statt dessen eine transzendente Allmacht oder Mächte einsetzen, denen die Gesellschaft nur zu gehorchen vermeint; einen Plan Gottes, nach dem alles abläuft, eine alles regulierende Wirtschaftsordnung, in der alles zähl- und zahlbar ist etc. Dieses Phänomen versucht er über das Begriffspaar von Institiuierung und Instituiertheit, von *instituant/institué* im Sinne der Autonomie besser zu verstehen: Wie können {wir} dazu beitragen, dass die Menschen in einer Gesellschaft ihre Historizität nicht mehr leugnen, ihr Bedeutungen und Strukturen stiftendes Werk anerkennen und im Sinne demokratischer Selbstbestimmung handelnd auf sich nehmen, anstatt ihre Abhängigkeit auszuagieren?

Solange {wir} {uns} ausschließlich mit dem ideell-objekthaften, also rein repräsentational gefassten Imaginären aufhalten und die mikroskopischen

Affektverschiebungen bzw. -über-tragungen auf echte oder Scheinobjekte, die affektiven Besetzungen und „Affektentzüge" oder die Modi der Ent/setzung unberücksichtigt lassen, verharrt die Analyse gleichsam blutlos im Hypostatischen. Es geht dabei um die Affekte und Sinne *(aisthêseis)* im *metaxy* (mittendrin) zwischen Psyche und Soma; um die kulturellen Verkörperungen psychischer Konflikte auf kollektiver Ebene sowie um jenen Rest des psychischen Lebens der Einzelnen und ihrer Gemeinschaften, insofern dieser „ins Somatische reicht". Es geht nicht darum, das „Triebleben der Nationen" zu erkunden, sondern Ereignisse sowie kulturell lange Andauerndes auch auf diese Dimensionen hin zu bedenken, sie in die Analysen und Handlungsperspektiven einzubeziehen und hinsichtlich der Verwirklichung der Demokratie auf ihre Affektstrukturen und -dynamiken hin zu untersuchen.

Auf diesem politischen Reflexionspfad drängt sich die Perspektive auf die latenten, affektiven (also endogen sinnlichen) Dimensionen des Politischen bzw. der Politik geradezu auf. Die Einbeziehung des Agierens und der unbewussten psychischen Abwehren auf der Ebene des Kollektivs geht zum Beispiel der Frage nach, inwieweit massiv (niemals von allen gleichermaßen) verdrängte historische Konflikte sich auf die Eros-Thanatos-Konflikte der Nachfahren und diese sich wiederum auf die kollektiv wirk- und bedeutsamen Affektverschiebungen und Sublimierungen auswirken. Geschmack bzw. die Stimmungen, also die Un/lust im Kontext der De-, Kon- und Instituierung sind etwa in Ab/stimmungen zu analysieren, die aus dieser Perspektive nicht mehr nur den Sinn oder die Funktion haben, etwas per Entscheidung hervorzubringen, sondern eben auch den ambivalenten Sinn, jenen Stimmungen Ausdruck zu verleihen, aber auch eine Abfuhr zu erteilen, welche die betreffende Gemeinschaft spalten oder gar zersetzen, indem sie diese Stimmungen abführen und – zumindest vorübergehend – in der Anerkennung der Abstimmung sublimieren oder beenden.

Es geht hier darum, die *aisthêsis*, d. h. die sinnliche Wahrnehmung als das, was z. B. die Kunst maßgeblich anzutreiben, anzuregen – und umgekehrt von dieser angeregt zu werden – beansprucht wird, im Feld der Politik direkt aufzusuchen. Dabei werden die Affekte als eine Art der endogenen *aisthêsis* in ihrem konflikthaften Bezug zum Imaginären an der Schnittstelle zwischen Einzelnem und Kollektiv, aber auch zwischen den intrapsychischen Instanzen, Schichten etc. aufgesucht, weil sie sich im Zustand der Vergemeinschaftung oder der politischen Versammlung zu spezifischen Sinn- und Affektgefügen formieren, konstituieren und auch kristallisieren, die mit spezifischen Agierensweisen verknüpft sind.

Zwar können {wir} Affekte (wie auch Triebe) sprachlich nur über die mit ihnen verbundenen und von ihnen besetzten Vorstellungen, Gedanken und anderen eidetischen oder phantasmatischen Gebilde erhellen, doch lassen sie sich nicht darauf reduzieren. Vielmehr prägen bzw. verzerren sie ständig die

Zusammensetzungen, Legierungen zwischen Eiden bzw. zwischen Wunsch und Vorstellung, zwischen Wahrnehmung, Einbildung und Handlung bzw. zwischen Agieren und Handeln: Eine Gruppe, die sich einbildet, von einer anderen ausgebeutet und verfolgt zu werden, obschon dies seitens einer dritten Gruppe geschieht, die ihr Tun jedoch geschickt verbirgt, wird sich aufgrund dessen anders konstituieren und ihre Tätigkeiten anders strukturieren als eine Gruppe, die mit anderen Gruppen in vertrauensvollen Beziehungen lebt und leben kann.

Instituierende und konstituierende Macht

Un/lust zur Veränderung, Un/lust zur Beharrung in illusionärer Sichselbstgleichheit, Kohäsion und Integration bzw. Zersetzung und sinnvolle Verknüpfung sind relevante Termini dieses Feldes affektiv-ästhetischer Reflexion von politischem Imaginären, politischer Affektökonomie und politischer Praxis. Die Illusion der Gedanken- und Gesetzeswelt und ihre rationalisierende Verwirklichung nach dem Motto „Gedanken sind allmächtig; Erfahrung ist vermeidbar" ersetzen in Regimen kollektiver Heteronomie die Reflexionen über solch praxisrelevante Legierungen. Die Frage, warum {wir} Veränderung *wollen* und nicht vielmehr Beharrung, warum dem Entsetzen ein Ende bereitet werden soll (oder „muss") und warum das, was an Entsetzlichem oder an normalisiertem Schrecken passiert bzw. verübt wird, zu beenden ist, braucht in einem solchen Gefüge gar nicht erst als eine die Erfahrungsreflexion betreffende Frage aufzukommen. Stattdessen herrschen fertige Dogmen gleichsam wie Pseudo-Identitäten vor, in denen Unruhe, Unbehagen, Ängste, aber auch der Genuss und das politische Begehren gebannt und im Hegel'schen Sinn aufgehoben sind. Diese Unlust- und Lust-Affekte kehren zwar nicht in identischer Weise wieder wie das Unbewusste, doch als unangemessen gebannte quellen sie bei jeder Gelegenheit von neuem hervor, heften sich an jede irgendwie passende ideell-projektive Konstellation und befördern so das blinde Agieren auf Kosten deliberativen Handelns im Sinne kollektiver, d. h. immer auch integrativer Freiheit.

Doch ebenso wie die einmal aufgekommenen und dann wieder politisch zurückgedrängten Affekte des Entsetzens oder der Schuld leben auch jene der Befreiung sowie der Freude an dieser untergründig weiter und schaffen sich als eine Art Anachronismus im Gesellschaftlich-Geschichtlichen immer neue Wege der Verwirklichung. Die explizite Erinnerung an – und Re-/Instituierung von alten Formen politischen Protests, politisch-demokratischer Instituierung oder Konstituierung trägt ebenso zur Hervorbringung neuer Formen bei, wie zu deren impliziter, ja unbewusster Sedimentierung.

Nach der Verabsolutierungstendenz, mit welcher der Machtbegriff in der Philosophie des 20. Jahrhunderts oft aufgebläht bzw. reaktiv gleichsam verabschiedet wurde, möchte ich dieses Kapitel schließen mit Arendts Metapher von

der Macht, die auf der Straße liege.[33] Diese Metapher wirkt realistisch gegen die theoretisch oftmals bekundete Machtabstinenz, die politisch ohne Ergreifen der Macht auskommen zu können meint, wo Politik doch nichts anderes ist als die Frage nach der möglichst gleichen und gerechten Verteilung der Macht als Destituierung/Instituierung/Konstituierung.[34] Macht zu ergreifen, ohne damit ein Machtmonopol für wen auch immer zu errichten, ist die Kunst der Demokratie, also der möglichst gleichen Verteilung der Macht und der Abwechslung möglichst aller in deren Ausübung und „Erduldung" oder „Erleidung". Das Machtmonopol einiger Weniger läuft dem Machtbegriff als politischem und das heißt auch öffentlichem zuwider, insofern das Monopol konzentriert, privatisiert und aneignet, was allen gehört und zu gehören hat. Macht drängt als politische Macht zu ihrer Ausbreitung und Abwechslung, in ständiger Reflexion ihrer grundsätzlich an-archischen Bedingtheit als *archê* (gr. Prinzip, Macht, Amt). Sie erwächst permanent aus der Voraussetzungslosigkeit im begrifflichen wie auch ontologischen Sinn, insofern es keine universelle Grundlegung für die Art ihrer Ausübung oder ihrer Auswirkung gibt. Für Aristoteles war dies offenkundig, und jene die wie Arendt, Castoriadis, Kelsen, Lefort oder Rancière mit Aristoteles die Politik zu verstehen versuchen, haben dies immer wieder gegen die fundamentalen und prototheologischen Diskurse über die Macht/Arche als universalontologisches Prinzip hervorgehoben. Im Zustand theoretischer Gläubigkeit vertrauen Menschen jedoch mehr auf die Allmacht der Gedanken und Prinzipien als auf die Macht demokratisch-instituierender Praxis – Sprechakte und Kunstpraxen inbegriffen; auf Prinzipien (die verkürzte Bedeutung von *archai)*, von denen sie mangels Intuition und politischer Urteilskraft das Wesen und die möglichen Verwirklichungen der Macht ableiten zu können meinen.

Nun bezeichnet Arendts Macht-Metapher im Feld politischer Reflexion eine Macht, die durchaus auch in uns, unseren Vorstellungen, unseren Begehrensstrukturen etc. angesiedelt ist und wirkt; in unseren imaginierten und verwirklichten Kommunikationen. Der geistreiche Kern dieser Metapher steckt allerdings in dem Oxymoron einer liegenden Macht, die von jenen aufgehoben wird, die auf die Straße *gehen*, um von dort aus neue Formen und Strukturen der Machtausübung zu instituieren. Eine neue, demokratischere Verfassung? Vielleicht, doch im Moment lassen sich die Multituden europaweit doch gerade, gleichsam unbemerkt, einen oligarchischen *coup d'état* gefallen, durch den die in den repräsentativen Demokratien ohnehin schon extrem vermittelte und *de*

33 H. Arendt, *Über Revolution*, München 1965, S. 183.

34 Für Brunkhorst ist Arendts Philosophie in erster Linie eine Theorie der Macht. Siehe: H. Brunkhorst, „Macht und Verfassung im Werk Hannah Arendts", in: HannahArendt.Net. Zeitschrift für politisches Denken, Bd. 3, 1/2007, http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/110/186#body_ftn10 (28. Juli 2017)

facto gleichsam inexistente legislative Souveränität des Demos in völlig unverhältnismäßiger Weise an die nationalen Regierungsvertreter_innen abgetreten wird. Demokratisch-instituierende und erst recht demokratisch-konstituierende Macht bedarf also jedenfalls einer Schärfung der politischen Urteilskraft möglichst aller durch alle. Das ließe {uns} weniger an das Reich der Rhetorik als vielmehr an das Reich aristotelischer Klugheit sowie an die Kant'sche Ethik und Ästhetik in ihrer nicht zufällig sehr selten rezipierten Verbindung zur Politik denken, die hinter den Affektlogiken keineswegs verschwinden muss.

7 Regime deliberativen Handelns

„Ich suchte meine Freiheit in der Freiheit aller, mein Glück im Glück aller."
Bartolomeo Vanzetti

Wenn es eine politische Regierungsform gibt, in der das Handeln möglichst aller im Zentrum steht, dann ist es die Demokratie. Die Demokratie gibt es zwar seit der klassischen Griechischen Antike als *Regierungsform*, in der die Bürger einer Polis sich durch die abwechselnde Ausübung der Ämter als Kollektiv selbst regieren, doch dieser Bürgerkorps war eingeschränkt, unter Ausschluss der Frauen, Sklaven und der fremden Bewohner (Metoiken) der Polis. Mit dem Ende des Peloponnesischen Krieges (404 v. u. Z.) ist diese Form untergegangen, Elemente davon sind im antiken Rom zwar kurzzeitig wiederaufgegriffen worden, doch erst im Zuge des 12./13. Jahrhunderts ist diese Form der Selbstregierung in Mittelitalien wiederentdeckt oder vielmehr wiedererfunden worden. Erst in der so genannten Moderne, also mit den großen Revolutionen in Frankreich und den USA, hat die Demokratie sich als repräsentative Demokratie mit faschistischen und totalitären Unterbrechungen über einen großen Teil der „westlichen Welt" (Europa und Amerika) ausgebreitet, nach den späteren Entkolonialisierungsprozessen auch über Indien sowie über Teile Afrikas und Asiens.

Die direkte oder radikale (der Wortwurzel entsprechende) Demokratie im Sinne der Volksherrschaft ist ein Regime, in dem allen Bürger_innen das Handeln nicht nur zugemutet wird, sondern in dem Handeln als Deliberatio seine politische, d. h. die gesamte Polis betreffende, tägliche Verwirklichung findet. Wenn in einer Generalversammlung eines Vereins alle Mitglieder dieses Vereins beraten und entscheiden, dann verwirklichen sie ebenso eine politische, radikaldemokratische Aufgabe, allerdings nur für den eingeschränkten Bereich dieses Vereins.

Politische Versammlungen sind die Orte des Handelns *par excellence*, aber sie sind niemals frei von Agieren. Ob in der Redekultur, im Abstimmungsverhalten oder in den Gruppenbildungen: Das Agieren befördert und unterminiert das deliberative Handeln und all zu oft ist es der Anlass, die gesamte Menge, also den Demos zu diffamieren und ihm seine Handlungskompetenz abzusprechen. In der Regel nehmen diejenigen, die das tun, sich von ihrer Zugehörigkeit zum Demos oder zur Menge aus: So wie bei Sartre die Hölle immer die anderen sind, sind für die Oligarch_innen und ihre Diener_innen die Menge immer die anderen; in der Verkennung ihrer Zugehörigkeit zum Demos schlägt ihnen ihr Hass auf die Demokratie bzw. den Demos, dem sie selbst angehören, entgegen, ohne dass sie verstünden warum. Es ist klar, dass sie ihren Selbsthass verkennen, solange sie nicht offen als Oligarchen gegen die Demokratie auftreten, denn dann würden sie in aller Kohärenz explizit und

politisch gegen den Demos als die anderen handeln, indem sie die demokratischen Rechte und damit die politischen Handlungskompetenzen des Demos eindämmen oder abschaffen. Zum Glück für die Demokratie, oder für das, was aktuell von ihr verwirklicht ist, getrauen sich die Feinde des Demos und der Demokratie immer nur ansatzweise, so weit zu gehen. Doch zur Ausschaltung der oligarchisch beherrschten repräsentativen Demokratie ist es vielleicht nicht so weit, wenn die Eliten sich einmal als politische Klasse verselbstständigt haben.

Wenn die Demokratie das Regime des politischen Handelns des Demos ist, dann auch, weil dieser sich darin seine Grenzen selbst setzt, oder zumindest durch gewählte Repräsentant_innen sich setzen lässt. Diese Setzung ist konstitutiv für das politische Zusammenleben und sie stellt einen – zumindest repräsentierten – Übergang vom politischen Handeln einer partikulären Gruppierung zum konstitutiven und verfassungsgemäßen Handeln des gesamten politischen Gemeinwesens bzw. der Republik dar. In komplexen Gesellschaften sind Verfassungen komplexe rechtliche Konstrukte, aber idealiter sind sie so einfach wie möglich, für alle möglichst verständlich oder zumindest nachvollziehbar; in ihrer Systematizität sind sie die *mise en sens* des demokratischen Regimes, seine *mise en acte* ist das abwechselnde Regieren und Regiert-Werden. Zugleich, und das wird immer deutlicher in allen irgendwie noch demokratisch zu nennenden Regimen, wird diese demokratische Verfasstheit durch systemische, dem Kapitalismus als verfassungslosem Weltwirtschaftssystem geschuldete Strukturen, camoufliert, unterminiert, zersetzt.

Die Verwirklichung der Demokratie ist daher immer auch eine Arbeit an der *mise en abîme* dieses die Herrschaft konzentrierenden Systems; sie ist konstituierend und destituierend zugleich, im demokratisch-verfassungsgemäßen Handeln und im mehr agierten Widerstand diverser Kollektive gegen dieses System bzw. gegen die oligarchisch-kapitalistische Staatsmacht, die dieses System trägt und seine Interessen immer wieder gegen den Demos, das Gemeinwohl und die kommenden Generationen durchsetzt.[1] Die Demokratie ist in der Aporie, und ihr zu dienen bedeutet auch, in ihrem Sinn zu agieren, erfinderisch zu improvisieren, kritisch zu zersetzen und nicht nur verfassungsgemäß zu handeln.

1 Die Durchsetzung der Interessen der Atomlobby gegen den offenen Widerstand des Demos etwa in Frankreich oder Deutschland war das langfristig undemokratischste Phänomen dieser Art: Selbst nach dem Atomausstieg Deutschlands sind die Folgen der Atomkraft, insbesondere die Verstrahlung durch den Atommüll, durch keine demokratische Entscheidung mehr rückgängig zu machen. Derartige Techniken hebeln die Demokratie, das politische Handeln über Jahrhunderte, vielleicht sogar länger aus; mit dem Klimawandel zeichnen sich noch längerfristigere Entwicklungen dieser Art ab.

a Demokratische *mise en sens* des Politischen, oder: Die Verfasstheit des Agierens im politischen Handeln

Gruppenpsychoanalyse und demokratische Redekultur

Die *via regia* zum Unbewussten sei, so Freud, der Traum. Seit „Anna O." und ihrer mit Freud entwickelten „Redekur" als Technik der Psychoanalyse ist es ebenso die Praxis des freien Assoziierens. Das gilt auch für das Gruppensetting. Das freie Assoziieren in psychoanalytischen Gruppen, zumal in Großgruppen, hat u.a. auch radikaldemokratische Implikationen: Nachdem seit Le Bon und nach dem Zweiten Weltkrieg mit prämeditierten Manipulationsexperimenten die Schlechtigkeit der Menge „bewiesen" schien, zeigt nicht erst die Gruppenanalyse, dass es auch anders geht, wenn man einer Menge einen relativ freien und geschützten Rahmen bietet, in dem die Ängste der Einzelnen voreinander zum Ausdruck und allmählich zu einer verständigenden Sprache kommen können. Geschützt ist dieses Setting durch die analytischen Regeln.[2]

In psychoanalytisch arbeitenden Gruppen werden die Ängste nicht sofort gebannt oder in sozial bzw. politisch ritualisierter Weise abgeführt. Vielmehr geht es darum, den jeweils sich manifestierenden Ängsten Raum und Bedeutung zu geben. In diesem Zusammenhang wird von Symbolisieren, mit Bion von Metabolisieren und mit Fonagy von Mentalisieren gesprochen. Ich ziehe es vor, mit Aulagnier von psychischer *mise en scène et en sens* zu sprechen, durch welche die unbewussten Affekte bzw. die unbewussten Vorstellungs-Wunsch-Affekt-Legierungen durch die gestaltende Vorstellungstätigkeit *der* Psyche/n *für* die bewusst werdende/n und bewusst machende/n Psyche/n selbst werden. Durch diese jeder Gruppe eigene *mise en scène et en sens* können die Gruppenmitglieder diese Legierungen in ihrer Genese und ihren Auswirkungen erfahren und besser verstehen lernen. Das Agieren der Gruppe *aus* Angst wird nicht in die üblichen spaltend-kriegerischen Reaktanz-Bahnen abgeführt, um immer weiter zu eskalieren, sondern es mündet allmählich in der Erfahrung geteilten Leids und in einer freieren Kommunikation über diese Erfahrung, sodass sich ein *Dialog* zwischen vielen entfaltet, also genau dort, wo er gemeinhin nicht für möglich gehalten wird.

Ich verwende bewusst nicht das Wort Polylog, weil auch in einer Großgruppe von 300 Menschen nur eine_r so sprechen kann, dass die anderen ihn_sie halbwegs zu verstehen vermögen. Doch auch in großen Gruppen weicht nach einiger Zeit das Gleichzeitig-Reden, das Einander-ins-Wort-Fallen, das

2 „Sagen Sie so freimütig wie möglich, was Ihnen einfällt; die Inhalte, die hier besprochen werden, dürfen nicht nach außen getragen werden, es sei denn in ein anderes analytisches Setting (Supervision für die Gruppenleiter_innen; allfällige andere Therapien der Mitglieder, wenn es sich um eine geblockte Gruppe handelt, ...)". Schließlich die Regel verbindlicher, regelmäßiger Teilnahme an den Gruppensitzungen.

Durcheinander-Reden oder das Monopolisieren der Rede durch Einzelne wie von selbst einem ruhigen Zuhören und einem problemlos sich *abwechselnden Das-Wort-Ergreifen und Zuhören*. Ermöglicht wird dies dadurch, dass die Gruppenmitglieder durch die in diesem Setting möglichen Affektabfuhren und die damit einhergehende Erfahrung des Vertrauens ihre Angst verlieren und beides immer leichter zu tun vermögen: abwechselnd zuhören und das Wort ergreifen, um etwas zu sagen, und nicht, um nur am Wort zu sein. Auf dem Weg dorthin wird das Schweigen, das sich zuweilen einstellt, in seinen unterschiedlichen affektiven Tönungen allmählich ausgehalten.

Dieses Redeverhalten in einer Gruppe ist eine Art Grundform des demokratischen Prinzips abwechselnden Regierens und Regiert-Werdens; sie ist gleichsam die Voraussetzung für eine demokratische Versammlung, in der nicht nur polemisch geredet, sondern auch ernsthaft demokratisch gehandelt, d. h. miteinander beraten und entschieden wird. Demokratisch ist dieses Rede- und Zuhörverhalten auch deshalb, weil es jedem_jeder die Möglichkeit gibt, seine_ihre Bedenken gegen eine sich anbahnende Entscheidung, die alle in sie Involvierten betrifft, zu formulieren und Gründe dagegen anzuführen. Bedenken sind oft mit Ängsten und/oder schlechten Erfahrungen verbunden, umso wichtiger ist es, dass sie artikuliert werden können. Bereits die Möglichkeit der Artikulation vermag sie zuweilen, nicht immer, aus dem Reich der Verdrängung, der Verleugnung oder der Abspaltung hervorzuholen und im Sinne des Realitätsprinzips für das Handeln fruchtbar zu machen.

Das soll nicht heißen, dass die Gruppenanalyse unbedingt nötig wäre, um die Demokratie zu verwirklichen, und es gibt durchaus autoritäre Ausformungen gruppenanalytischer Prozesse und autoritäre Anwendungen dieser Techniken. Vielmehr ist dies eine Entwicklung in der Gruppenanalyse, die mit einem wachsenden Interesse für demokratische Prozesse einherging und die nunmehr als ihr demokratisches Potential betrachtet werden kann. Dieses Interesse ist zwar von Beginn an, vor allem durch einen ihrer Begründer, nämlich Foulkes, explizit in ihr angelegt; sie wurde aber durch eine Jahrzehnte lange Demokratisierung der gruppenanalytischen Kultur gestärkt sowie mit dem Auftreten zurückhaltender Leiter_innen, die narzisstische Vaterfiguren nach Freuds oder Foulkes Ebenbild ablösten. Was die Gruppenanalyse zur Demokratisierung der Redekultur und allgemeiner zu einer demokratischeren Verfasstheit von Gesellschaft und Politik jedenfalls beitragen kann, ist die Einsicht in sowohl antidemokratische als auch demokratische Agierensweisen und ein Verständnis für die Übergänge vom Herrschaft ausübenden Agieren in demokratische Handlungsformen; sie befördert auch so etwas wie luzides Agieren, wo deliberatives Handeln nicht möglich oder nicht erwünscht ist.

Die Rede- und Zuhörpraktiken in den Parlamenten repräsentativer Demokratien (im Plenum) sind – im Gegensatz zu den eben beschriebenen Rede- und Zuhörweisen im Zeichen weitgehend selbstorganisierter Abwechslung

– streng geregelt; der_die Redner_in meldet sich an und geht zum Redner_innenpult, hält eine vorbereitete Rede, der selten jemand Aufmerksamkeit schenkt, weder die wenigen anwesenden Abgeordneten, noch die Vertreter_innen der Medien und schon gar nicht die von den Abgeordneten vertretenen Wähler_innen. Dieses Reden steht im Zeichen der polemischen Repräsentation im doppelten Sinne von Vorstellung und Vertretung. Es werden dabei rhetorische Stellvertreterkriege geführt, die der Profilbildung dienen und vor allem dem Schüren von Aufmerksamkeit.[3] Das Schüren und Erheischen von Aufmerksamkeit ist ein infantiles Agieren im Zeichen narzisstischer *mise en scène et en acte*, welche die politische Klasse repräsentativ-demokratischer Regime ganz allgemein charakterisiert.

Die gruppenanalytischen Redeerfahrungen befördern die Fähigkeit von Gruppen und ihrer Mitglieder, die Grenze zwischen Unbewusstem und Bewusstsein, zwischen Agieren und Handeln durchlässiger zu machen. Sie wirken damit der Determinierung des Handelns durch hass- und neiderfülltes Agieren entgegen. Aristoteles sah – wie in Kapitel 5 bereits erörtert – den Sinn der Katharsis, der die Zuseher(innen) sich im Theater unterziehen, in einer Affektabfuhr zur Beruhigung der Gemüter für die politische Versammlung. Diese Funktion kollektiver Triebabfuhr lässt sich in vielen anderen Versammlungen finden, ohne dass diese darauf reduziert werden dürften: im Kino, bei Demonstrationen, bei Konzerten oder am Fußballplatz; aber auch im öffentlichen Schwimmbad, der Sauna oder bei einer künstlerischen Performance geschieht kollektive Trieb- und Affektabfuhr.

Anders als im Fußball spielt im Theater, der Performance oder im Kino, die sprachlich vermittelte Gruppenerfahrungen sind, allerdings die *mise en sens* während der Veranstaltung und im Gespräch danach oder auch im Rezeptionskult der Kritiker_innen eine wichtige Rolle. Die therapeutische Gruppe ist eine noch stärker sprachlich vermittelte Katharsis, die explizit der gemeinsamen *mise en sens* der in dieser jeweiligen Gruppe sich zutragenden *mise en scène, en acte et en abîme* gewidmet ist. Die therapeutische, zumal die psychoanalytisch arbeitende Gruppe spielt sich selbst ihr Theater, sie ist das Theater, das sie spielt und sieht, erlebt und nachdenkend bespricht, nicht zuletzt, indem sie es in dem sie umgebenden kulturellen Umfeld verortet, das sie dadurch schon minimal verändert. Sie macht Handlungs- und Agierensweisen *in actu* und nicht nur im Zeichen der Nachträglichkeit erlebbar und besprechbar; sie agiert und reflektiert ihre möglichen Kontexte in unterschiedlichen Kombinationen der Phasen des Vollzugs. Aber sie *handelt* explizit nur in dem Bestreben, als

3 Siehe A. Burkhardt, *Das Parlament und seine Sprache. Studien zur Theorie und Geschichte parlamentarischer Kommunikation*, Tübingen 2003. Der Großteil parlamentarischer Deliberatio passiert übrigens in den Kommissionen und nicht in der Versammlung aller Abgeordneten.

therapeutische Arbeitsgruppe zu wirken (oder als Supervisionsgruppe ...). Insofern bleibt sie bei sich und wird nicht direkt politisch, auch wenn sie immer wieder politische Themen bespricht, politische Konflikte austrägt und implizit politische Auswirkungen hat.

Die Gruppe tritt zusammen, tritt auf, verändert sich und löst sich wieder auf. Die Frage nach der Macht wird zwar gestellt, aber die effektive Macht ist durch das Setting – wie im Theater – ausgeklammert: Die Machtbewegungen werden wie in einem Spiel re-/inszeniert, der oder die Gruppenleiter_in/nen sorgen hauptsächlich dafür, dieses Setting zu gewährleisten, sie üben darüber hinaus möglichst keine Macht aus. Das ist zwar aufgrund der vielfältigen Übertragung nie vollständig möglich, doch zugleich ist – wie bereits erwähnt – die gesamte Gruppe und jede_r einzelne in ihr Projektionsfläche für Übertragungen, was die Rolle der_des Gruppenleiter_in relativiert. Erst, wenn die Menschen aus der Gruppe in ihren gesellschaftlichen Alltag zurückkehren, tangiert sie die Machtfrage anders; dann stellt sich ihnen die Menge, die Gruppe, der sie in der Arbeit oder sonst wo begegnen oder in der sie sich da oder dort wiederfinden, radikal anders und jedenfalls weniger von unbewusster Angst besetzt dar.

Im miteinander Reden werden die Sprechenden zu Akteur_innen und zum Publikum ihres gemeinsamen Denkens; im demokratischen Entscheidungsprozess gehen sie einen Schritt weiter: Sie stellen dieses gemeinsame Nachdenken in den Dienst eines Handelns, durch das sie ihr Zusammenleben gestalten, verändern oder aber beibehalten, was gerade in Zeiten permanenten Fortschritts und systemisch erzwungenen Wachstums keine leichte Aufgabe ist. Die Vielfalt der an diese Gestaltung gebundenen Vorstellungen, Interessen, Begierden und Vernunftgründe führt die Menschen nicht nur zur Abgleichung und zum Konsens, sondern auch in Konflikte.[4]

Es galt bzw. gilt gemeinhin, dass die Demokratie das prekärste Regime ist, weil es auf der Austragung von Differenzen und Konflikten beruht, und weil es sich selbst abzuschaffen vermag. Die Demokratie gelangte nirgends jemals voll zur Verwirklichung und dort, wo sie radikaler verwirklicht wurde, hielt sie sich nicht lange.[5] Doch aus der Perspektive der Konfliktualität im Spannungs-

---

4 Abélès hat gezeigt, dass die politischen Versammlungen der Ochollo in Äthiopien mit der Aufgabe, immer einen Konsens zu finden, durchaus zurechtkommen. In den westlichen Gesellschaften ist diese Tradition durch die Abstimmung und das Mehrheitsrecht ersetzt, dem in der späteren Moderne Minderheitenrechte beigestellt wurden. M. Abélès, *Le lieu du politique*, Paris 1983.

5 Ich beziehe mich auf die Episoden der antiken demokratischen Polis (nur für männliche Bürger), auf radikaldemokratische Anfänge im Zuge der Amerikanischen, dann der Französischen sowie der 1. Russischen Revolution 1917 und die relativ kurzen Episoden der „Commune de Paris“, der Münchener Räterepublik, der Spanischen Republik 1936

feld von Agieren und Handeln trägt die Demokratie durchaus stabile Züge, stabilere jedenfalls als totalitäre und diktatorische Regime, die sich nur mit Hilfe von Zwang und Gewalt aufrecht erhalten, während die Demokratie sich über die Menge, die sie konstituiert, im Prozess der Konfliktaustragung selbst erhält und zuweilen sogar zu verbessern vermag. In diesem Sinn ist es nicht nur Aufgabe der Demokratie, die Gesellschaft unter Teilhabe möglichst aller ihrer Mitglieder durch diverse Entscheidungsfindungs- und Umsetzungsprozesse zu gestalten, sondern auch, im Zuge ihrer Verwirklichung die Kultivierung der Konfliktaustragung zu bewerkstelligen. Das setzt voraus, dass das spaltend-projektive Freund-Feind-Schema, die Obsession des Kriegerischen und die damit verbundene männerbündische Exklusivität der politischen Sphäre aufgegeben, dass auf narzisstische Repräsentanzen und Monopolisierungen verzichtet wird und stattdessen differenzierte Handlungs- und Konfliktaustragungsmodi entwickelt werden, in denen auch jene ihre Interessen geltend machen können, die nicht der gerade vorherrschenden Mehrheit oder den kapitalistisch korrumpierten Eliten angehören.

Eine solche politische Kultur der Demokratie, die – am sich vollziehenden und nicht bloß am repräsentierten Gemeinwohl orientiert – den Klassenkampf hinter sich zu lassen vermag, ist inmitten einer von kapitalistischer Ausbeutung und Heteronomie geprägten Weltwirtschaft schwer vorstellbar, und doch findet etwas davon unablässig statt. Demokratie im starken Sinn wird vollzogen im antikapitalistischen Untergrund eines Interesses am Gemeinwohl und an diversen Schnittstellen: an der Schnittstelle von politisierter Zivilgesellschaft und institutionalisiertem politischem Rechtssystem und Staat; an jener zwischen Kunst und Gesellschaft sowie an der Schnittstelle zwischen utopischem Verfassungsimaginärem und Verfassungssystematik. Durch all diese Bereiche hindurch zieht sich das Spannungsverhältnis zwischen Agieren und Handeln.

Wenn in der Konfliktualität demokratischer Regime ein Moment ihrer Stabilität liegt, dann wird dies im Umkreis der Politologie mit dem Terminus „Konfliktdemokratie“ zu forcieren versucht, und doch: Die koloniale bzw. postkoloniale Situation zeigt/e zugleich, dass die OECD-Länder, allen voran die geopolitisch mächtigsten Imperien – und zwar nicht nur die autoritär oder totalitär regierten, sondern auch die repräsentativ-demokratischen regierten –, die Kriege in andere Weltregionen verlegten, die ökonomischen wie auch die militärischen, und dass diese Kriege, nicht zuletzt über die Flüchtlings- und Migrationsbewegungen, nach Europa und in die USA zurückwirken; vorerst nur rhetorisch und im Aufstieg rechtsextremer Parteien und terroristischer

oder des Ungarnaufstands 1956. In dieser Perspektive siedelt Castoriadis die athenische Hervorbringung des politischen „Projekts der Autonomie“ als explizite und auch reflektierte Selbstinstituierung der Gesellschaft an. Siehe insbesondere C. Castoriadis, „La polis Grecque et la démocratie“ in: *Domaines de l'homme*, Paris 1990.

Vernetzung, aber zunehmend auch in Form von xenophob-rassistischer, homophober, misogyner und behindertenfeindlicher Gewalt im Inneren dieser Gesellschaften. Die strukturelle Gewalt, die währenddessen ständig gegen die unteren Gesellschaftsschichten ausgeübt wird, wird dabei etatistisch und medial tabuisiert oder rationalisiert, ebenso der Neid auf die Intellektuellen und Künstler_innen, welche sich dem kapitalistischen Kontrollsystem noch ein wenig zu entziehen vermögen.

Im begrifflichen Spannungsfeld zwischen Agieren und Handeln wirft sich daher die Frage auf, wie Autonomie (individuell sowie kollektiv) und Konfliktualität gegen diese hier nur skizzierten Gewaltstrukturen durch spezifische Praxisformen miteinander verbunden werden können. Eine solche Verbindung setzt voraus, dass dem Agieren und freien Improvisieren, vor allem den gegen das heteronome System aufbegehrenden Widerstandsformen inmitten jedes verfassten deliberativen Handlungsprozesses, inmitten jeder explizit politischen Institution stets Zeit und Raum gegeben wird.[6]

Aus diesem politischen Handlungsspielraum geht Demokratie als *das* Regime des deliberativen Handelns möglichst vieler hervor oder anders gesagt, demokratisches Handeln ist das Handeln, durch das ein Regime sich in der Verteilung *(nemein)* der Macht als Deliberatio am Leitfaden des Nomos hervorbringt. „Am Leitfaden des Nomos“ heißt auch „als Rechtsstaat gegen die Usurpierung der Macht als Herrschaft durch einige Wenige“; eine Herrschaft, welche die Demokratie in ein Regime kippen lässt, in dem eine Elite oder eine Clique den Demos bzw. die Büger_innen mittels subtiler oder militärischer Gewalt und durch das diesen Regimen eigene Ausagieren von narzisstischen Allmachtsphantasmen beherrscht. Dieser Leitfaden betrifft auch die prozessuale Ebene, die das konstitutionelle Handeln organisiert und auf die sich die Öffentlichkeit verlassen können muss.[7]

Doch zugleich ist die etablierte oligarchische Herrschaft der Partei- und Wirtschaftseliten nicht gewillt, kampflos auf ihre Privilegien zu verzichten.

---

6 Dass die unter den monarchistischen Regimen des 19. bzw. 18. Jahrhunderts hart erkämpften Demonstrationsrechte nun durch Gesetze oder gar durch die Normalisierung des Ausnahmezustands wie in Frankreich massiv eingeschränkt werden, ist ein besonders antidemokratisches Element aktueller europäischer Regime.

7 Der Ausnahmezustand, Notverordnungen oder Kriegsermächtigungsgesetze sind immer die ersten Anzeichen für die Aushebelung des Rechtsstaates und der letzten Reste von Demokratie. Dass zur Zeit partout Frankreich diesen Weg in die Wahlmonarchie zu beschreiten scheint, ist für Kenner_innen seiner politischen Geschichte besonders schockierend und hängt nicht zuletzt mit der bis heute unaufgearbeiteten Nazikollaboration des Vichy-Regimes und der quasi Verheiligung von de Gaulle und der durch seine Autorität instituierten 5. Republik zusammen, einer quasi-monarchistischen Präsidialrepublik.

Dass das Kapital als eine nunmehr informatisch sich verabsolutierende Macht, zu deren Vermehrung es mittlerweile gehört, sich zyklisch zu vernichten, dieser Herrschaft seine Natur und Menschen beschädigenden Strukturen diktiert, macht die Durchsetzung demokratischer Organisationen und Institutionen nicht einfacher. Demokratie entsteht daher aktuell im und aus dem Zwiespalt zwischen rechtsstaatlicher Verfasstheit und Widerstand gegen eine oligarchische Herrschaft mit totalitären, technobürokratischen Tendenzen. Die verwirrende Affektökonomie, die damit verbunden ist, habe ich im vorigen Kapitel bereits zu beschreiben versucht. Die Schwierigkeiten und Aporien, die dieser Umstand für die Konzeptionen der Demokratie als Regime aufwirft, sind vielfältiger Natur, aber sie prägen das Verhältnis zwischen Agieren und Handeln in spezifischer Weise, insbesondere, indem sie vermittels der Spiegelungen eines digital beschleunigten Repräsentationsregimes die Individuen intrapsychisch, leiblich und in ihren zwischenmenschlichen Affekt-Vorstellungs-Wunsch-Kommunikationen von ihrer Macht und ihrer Lebendigkeit abschneiden.

Repräsentation – Repräsentanz – Repräsentativität: zwischen dauerhafter und angemessener Vertretung (Revokabilität, Reversibilität und Repartition)

Was heißt nun sinnvollerweise Repräsentativität im Kontext einer möglichst systematischen Verknüpfung von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit hinsichtlich der Geschlechterverhältnisse? Es bedeutet die angemessene Vertretung gemäß der Zahl in den unterschiedlichen Entscheidungsgremien eines demokratischen Systems. In numerischer Hinsicht sind Frauen nach wie vor unterrepräsentiert, und dieser Umstand ist nicht zuletzt ein Struktureffekt der asymmetrischen Geschlechterverhältnisse sowohl in der Gesamtgesellschaft als auch im Feld der Politik. Doch selbst wenn Frauen numerisch gesprochen nicht unterrepräsentiert wären, d.h. wenn ihrem Anteil an der Gesamtmenge der Wähler_innen gemäß gleich viele Frauen und intergeschlechtliche Personen wie Männer politische Ämter auf allen Ebenen bekleiden würden, ließe dies nicht den Schluss zu, dass damit schon egalitäre Geschlechterverhältnisse verwirklicht wären. Denn solange die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung im Feld der Politik sowie dessen männerbündische Struktur weiter bestehen, kann die Geschlechterasymmetrie durch den höheren Frauenanteil im Parlament allein nicht aufgehoben werden. Es wäre allerdings zu erwarten, dass ein solcher Anteil zu einer größeren Durchmischung *(mixité)* und damit zu einer tendenziellen Auflösung der hierarchischen Geschlechterkomplementarität führen würde sowie zu einem egalitärer geprägten Normsetzungsprozess, die Geschlechterverhältnisse betreffend.

Nun sind Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit nicht irgendwelche Philosopheme, sie sind vielmehr jene Begriffe, deren Verwirklichung sich alle

emanzipatorischen und demokratischen Bewegungen in Europa und darüber hinaus zur Aufgabe, ja zum Ziel gemacht haben. Sie stellen die Grundlage repräsentativ-demokratischer Rechtsstaatlichkeit dar, so wie sie als Pfeiler der Verfassungen, zumindest in Katalogform, die Grundlage für die Formulierung und Umsetzung der allgemeinen Menschenrechte darstellen. Als solche stehen sie auch am Beginn der feministischen Bewegungen spätestens seit dem Ausbruch der Französischen Revolution.

Dass politische Gleichheit nicht Identität oder Verwischung aller Differenzen ist, sollte eigentlich klar sein, diese Verwechslung wird von den Verfechter_innen pyramidaler Hierarchien aber immer noch als Schreckgespenst gegen egalitäre Emanzipationsbewegungen ins Feld geführt. Spätestens die begriffssystematische Verknüpfung mit dem Begriff der Gerechtigkeit macht explizit: Gerade weil {wir} verschieden sind, bedarf es eines gerechten Ausgleichs zur Herstellung der politischen Gleichheit hinsichtlich des Gesetzes, d.h. vor dem Gesetz, aber eigentlich auch in der Ausübung der gesetzgebenden Macht. Wenn aber die Gesetze ausschließlich von den immer selben politökonomischen Eliten gemacht werden und die immer selben Vielen aus den Normsetzungsprozessen strukturell ausgeschlossen sind, dann ist Freiheit im politischen Sinn ausgehöhlt und nicht mehr nur unvollständig verwirklicht.

Das Regime der Repräsentation ist jenes Negativgefüge der Demokratie, das die Menschen von sich und ihrer Lebendigkeit abschirmt und nicht – wie man {uns} glauben machen will – die notwendige Bedingung der Demokratie. In ihm und durch es wird die *dauerhafte* Vertretung der Menge durch ihre Beherrscher, ob Parteien, Apparate, Eliten, Medien, Propageme und Ideologeme, Personen oder Systeme, zur permanenten und fast lückenlosen *mise en scène* einer heilbringenden, pyramidalen und technobürokratisch organisierten Repräsentation, die sich in dieser Vertretung vor- und darstellt. Das totalitäre Regime macht auch die Repräsentation zu einer Totalen: „Einer für Alle – Alle für Einen“ lautet denn auch ihr zirkuläres Motto, durch das sich der Führer *sein* „Volk“ vorstellig und zugleich untertan macht.

Eine Kritik der Repräsentation im doppelten Sinn von Vorstellung und Vertretung zeigt die politische Tragweite dieses Kurzschließens von *mise en scène* und *mise en acte* auf. *Ver-treten* ist das die Freiheit durch einen widersprüchlichen Befehl *(double bind)* unterminierende Agieren der Repräsentant_innen im Zeichen der Repräsentation als Ineinanderfallen von Vertretung *und* Vorstellung. *Vor-stellen* verweist auf den permanenten Akt der Verschleierung, der durch die Ideologie der Kompetenz professioneller Vertretung legitimiert wird. Das Regime der Repräsentation gegen die Demokratie macht die private Aneignung öffentlicher und politischer Felder, Ämter und Kompetenzen durch selbsternannte und sich selbst aus dem Ertrag aller bedienende Expert_innen zu einem scheinbar legitimierten Akt, der in dieser Fixierung und Aneignung

jedoch durch keine demokratische Verfassung gedeckt ist.[8] Die Tabuisierung dieser Aneignung, die Einschüchterung der Bürger_innen als nicht professionelle und damit unfähige Politker_innen und ihre Angst, sich für ihre Anliegen politisch einzusetzen, beginnt allerdings, nicht zuletzt aufgrund der Kritik der Repräsentation und der massiven Abwendung der Bürger_innen von den Wahlen, brüchig zu werden. Gleichzeitig hat die Ausgrenzung aus und die Abwendung von den Sphären der Machtausübung auch den Effekt politischer Apathie und Idiotie im Sinne einer Rückwendung der Menge auf die Privatsphäre und der damit verbundenen Schwächung politischer Urteilskraft und Kompetenz.

Die im Sinne einer schlechten Abstraktion abgekoppelte Dauerrepräsentation der Bürger_innen durch ihre professionellen Vertreter_innen ist eine die *mise en scène* tendenziell verabsolutierende Form, welche die Bürger_innen von ihrer politischen Macht und von der für ihre demokratische Ausübung so zentralen demokratischen Erfahrung abkoppelt. Im Spiegel der Presse sollen die Leute glauben, dass sie mitregieren, und sie spiegeln den Herrschenden, dass sie diesen Glauben teilen, weil sie sich nicht auflehnen oder nur punktuell, denn zu festgefahren ist das System als Ganzes, zu unorganisiert der Widerstand dagegen, zu unklar sind die Alternativen. Doch es wäre naiv zu denken, dass die Mehrheit der Leute diesen Glauben wirklich teilt.

Die Teilhabe an der Machtausübung ist, zumal in komplexen bzw. global vernetzten Gesellschaften, *a priori* durch Delegierte oder Repräsentant_innen vermittelt. Dennoch macht es einen Unterschied, ob die Repräsentanz sich im Sinne einer politischen Arbeitsteilung zwischen Parteikadern von Berufspolitiker_innen (die oftmals keinen anderen Beruf haben) und dem einmal alle vier oder fünf Jahre ankreuzenden Wahlvolk fixiert oder ob sie demokratisch fluktuiert, insbesondere aufgrund eines nicht durch Parteiapparate eingeschränkten passiven Wahlrechts im Sinne eines offenen Zugangs zu Wähler_innenlisten für alle politisch zurechnungsfähigen Kandidat_innen bzw. von offeneren Auslesekampagnen und Delegationsprozessen oder mittels einer Designation durch das Los, jener demokratischsten Form der Ämterbesetzung, wie sie institutionalisiert nur noch für die Schöffengerichtsbarkeit in Kraft ist.[9]

---

8 Siehe weiter unten Abschnitt c, S. 268.

9 Dass auch diese in den letzten Jahren unter Beschuss geraten ist, mag ein weiteres Indiz sein für den von Rancière konstatierten „Hass auf die Demokratie" und für ihren fortschreitenden Verfall. Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris 2005, dt. *Der Hass der Demokratie*, Berlin 2011; die kaum als Lapsus zu deutende Tendenz in der deutschen Übersetzung des Titels, der genauso gut „Der Hass auf die Demokratie" lauten könnte (und m. E. sollte), geht ebenfalls in diese Richtung.

Konkreter ist demokratische Repräsentativität nur dann effektiv demokratisch im Sinne politischen Handelns des Demos, wenn sie durch klar bedingte Revokabilität, Reversibilität der Entscheidungen, halbwegs gleichmäßige Verteilung der Amtszeiten und Ämter unter möglichst allen (Repartition) sowie durch Minderheitenrechte im Rahmen der Mehrheitsentscheidungen gewichtet ist. Dadurch stünde keineswegs die Konstituierung der politischen Instanzen im engeren Sinn der expliziten Machtausübung ständig zur Disposition, sondern die konkrete, personelle Besetzung dieser Instanzen und die von politisch-strategischen Ämtern wäre besser verteilt.

Die Abwechslung bzw. Rotation trägt eher zur Erweiterung des Spektrums der vertretenen Interessen bei, die immer wieder miteinander in Konflikt geraten. Sie wirkt damit jener elitenstarren Privatisierung der Politik entgegen, welche in der Tradierung ideologisierter und auf Parteilinien reduzierter Interessen wirkt. Umgekehrt ist eine effektive und verbreitete Teilhabe möglichst all jener an der Machtausübung, die der Macht unterworfen sind, mit einer Refiguration der Interessenkonflikte verbunden. Im Setting des Clubzwangs geeinter Parteiapparate und -eliten verfestigen sich dagegen diese Interessenkonflikte immer mehr.[10] Ihre Refiguration aber setzt voraus, dass die jeweiligen Partikularitäten, die sich als Interessen artikulieren und vertreten lassen, selbst immer wieder Gegenstand von deliberativen Prozessen werden können und auch werden.

Die Vieldeutigkeit von „Repräsentation", das Verhältnis zwischen Repräsentativität und Repräsentation, spielen also eine zentrale Rolle im Prozess gesellschaftlicher und politischer Gestaltung und im Agieren der Herrschaft als einer ungeteilten Machtausübung. Die Repräsentation einer so genannten politischen Klientel ist dabei die prominenteste Entlehnung aus dem Bereich der aktuellen kapitalistischen Konsum- und Verkaufswelt. Vertreten werden Interessen oder das, was dafür gehalten wird und womit sich die Entscheidungen des_der Repräsentanten_in deckt, allerdings nur auf der Ebene bestimmter Repräsentationen im Sinne von Vorstellungen, die sich die Repräsentant_innen davon machen.[11]

---

10 {Wir} wohnen seit einigen Jahren einem Prozess der Entideologisierung bei, der zu einer zusätzlichen Homogenisierung und Abkoppelung der (oftmals nur noch von der Couleur her unterscheidbaren) Parteieliten beiträgt. Gegen diesen scheint mangels einer Verbreitung differenzierter Urteilskraft nur noch der populistische Revanchismus rechtsextremer Parteien aufzutreten, die aber ihren ebenso elitären Führungsanspruch hinter ihrem weitgehend pseudodemokratischen Credo verhehlen.

11 Siehe hierzu die semiotische Analyse, die Bourdieu in den Aufsätzen „La représentation politique" und „La délégation et le fétichisme politique" vorlegte. (P. Bourdieu, „La représentation politique", in: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1981, S. 36–37; „La délégation et le fétichisme politique", in: *Actes de la recherche en sciences*

Das Handeln ist den Menschen zumutbar. Die Demokratie als Regime geteilter und abwechselnder Machtausübung möglichst aller in der entsprechenden Gesellschaft Lebenden ist das Regime des politischen Handelns. Nicht zufällig ist es das Regime, das seine Einsetzung durch eben diesen Akt einer konstituierenden Versammlung durch Delegierte *(la constituante)* begründet. Es ist das Regime, in dem auf die Handlungsfähigkeit der Menschen, die es ausüben, vertraut und gezählt wird, und es ist das Regime, das sich eine Verfassung gibt. Es ist ein Regime, in dem im Bewusstsein menschlicher Hybris dieser selbst Grenzen gesetzt werden: Das ist der sozialpsychologische Sinn von Verfassungen und Rechtsstaatlichkeit. Bevor ich mich im letzten Kapitel der Frage nach der Demokratie als dem Regime des konstitutionellen Handelns eingehender widme, möchte ich das Prinzip der demokratischen Machtausübung und -verteilung mithilfe einer Analyse des Aristotelischen Begriffs der politischen Tugend noch genauer erörtern.

b Die politische Tugend oder die Zirkulation der Macht *(archê)* bei Aristoteles und darüber hinaus[12]

Das Prinzip der Verwirklichung der Demokratie ist die Verteilung der Macht und damit die Abwechslung, d.h. auch die Verflüssigung der Repräsentation als notwendige Konzentration der Macht in großen Gruppen. Die Frage der Macht ist die zentrale Frage der Politik, die Form ihrer Verteilung ist das Kriterium für die Bestimmung des Regimes, die Verfassung ist die explizite, kodifizierte Form, in der das Regime, wenn es ein konstitutionelles ist, sich seine Organisation gibt. In einer Demokratie, die diesen Namen effektiv verdient, gibt sich der Demos als politisch konstituierter die Verfassung, aufgrund derer er regiert.

---

sociales, 1985, S. 52–53.) Seine Einteilung, der gemäß die politische Rechte *grosso modo* mit Reichtum, die politische Linke mit sozialer Armut übereinstimme, lässt sich allerdings nicht halten; außerdem lässt der spätere „Repräsentant" der Analyse „männlicher Herrschaft" (*Die männliche Herrschaft*, Frankfurt/M. 2005) in diesen Aufsätzen die Frage nach der seit Jahrzehnten von feministischen Theoretiker_innen bearbeiteten Geschlechterherrschaftsverhältnisse schlichtweg aus. Als Spätberufener wurde Bourdieu aber umso prominenter in den – nicht nur wissenschaftsjournalistischen – Medien rezipiert, gleichsam repräsentativ für die feministische Forschung vor seinem Buch. Auch diese Geschichte sagt etwas aus über die gar nicht so impliziten Regime der Repräsentation.

12 Eine rudimentäre erste Version dieses Kapitels ist ursprünglich auf Französisch erschienen unter dem Titel: „*Arkhein kai arkhesthai* dans la *Politique* d'Aristote", in: L. Sancho-Rocher, A. Iriarte, J. Gallego (Hg.), *Logos y* arkhê. *Discourso político y autoridad en la Grecia antigua*, Estudios del Mediterraneo Antiguo, PESCEA 8/2012, S. 159–166.

Im Anschluss an Aristoteles und in einer demokratischen Denktradition, welche die antike Demokratie als Ausgangspunkt nimmt, verwende ich den Begriff „politisch" (im Gegensatz zu despotisch, herrschaftlich, bürokratisch etc.) hier vorwiegend im Kontext einer minimal demokratischen, d.h. wechselseitigen, Machtausübung. Ihr gemäß definiert Aristoteles die politische Tugend als die Fähigkeit, abwechselnd zu regieren und regiert zu werden *(archein kai archesthai)*. Diese Tugend bedarf keiner überragenden moralischen Güte, sondern eines gleichsam politischen Charakters im Sinne eines Ensembles von Ab-/Neigungen: eine Abneigung gegen die Tyrannis und despotische bzw. autoritäre Charaktere sowie eine Neigung zur Reziprozität, Verantwortung, Verhandlung, was die bereits erwähnte Konfliktualität im Feld der Machtausübung sowie die Bereitschaft zu wechselseitigem Reden und Zuhören voraussetzt.

Bezugnehmend auf die vier Phasen des Vollzugs ist die Demokratie das Regime, in dem die *mise en sens* stets den Horizont der Praxis bestimmt und in dem die ständige Kurzschließung von *mise en acte* und *mise en abîme*, wie sie das mörderische Ausagieren von Hass und Neid in allen Sphären der Gesellschaft kennzeichnet, vermieden bzw. durchbrochen und eingegrenzt wird. Die Phasen sind in ihr möglichst gut verteilt, zwischen den einzelnen Bürger_innen einerseits, im Tun derer, die politisch sprechen-handeln andererseits. Beherztes, aber immer wieder auch besonnenes Sprechen im Zeichen des *logon didonai* (Gründe und Rechenschaft geben; argumentieren) überwiegt hier gegenüber einem Oszillieren zwischen Panikmache und eiskalter Dissimulierung paranoiden Führungsbegehrens der Eliten, die alleine entscheiden wollen und keineswegs die Macht und die Ämter möglichst gerecht unter allen verteilen wollen. Stattdessen zerteilen sie die Menge nach dem Motto *divide et impera*. Solche Eliten betreiben aktuell Staaten wie Firmen und machen damit die politische *mise en sens* zur rationalisierenden Instanz, durch welche die Selbstentmachtung des Demos technobürokratisch organisiert wird; mit plebiszitären sowie partizipativen Elementen im Spielfeld der Kunst und der Bürgermitsprache wird sie zudem bei der Gestaltung von Plätzen pseudodemokratisch behübscht.[13]

13 Es mag sein, dass diese Spiel-räume der Vorhof zu demokratischeren Verhältnissen sind, aber ich sehe dafür keine Anzeichen, weil die zeitgenössische Kurator_innen-Kunst selbst sich an die Stelle sowohl der Künstler_innen als auch einer demokratischen Kulturpolitik gesetzt hat. Sie *ver-tritt* die Künstler_innen wie die politischen Repräsentant_innen die Bürger_innen *ver-treten*, obwohl sie dies unter dem Motto „Kritik der Repräsentation" gerade noch museal-performativ kritisierte. Sie verharrt im Destituieren, und das Thema der demokratischen Konstitution, der demokratisch verbindlichen und bindenden Politik kommt in ihr nur sehr selten vor.

Arche ist bei Aristoteles ein komplexer philosophischer Begriff, der sich auf einen vielfältigen gesellschaftlichen und vor allem politischen Gebrauch bezieht (Macht, Amt, Prinzip, Anfang, Befehl etc.). Die Macht des Regierens *(archein)*, die damit bezeichnet wird, hebt er als Prinzip der gerechten Regierungsform hervor, indem er ihre abwechselnde Ausübung sowie ihr abwechselndes Erleiden oder Erdulden als politische Tugend benennt. Er tut dies in den *Politikai*, seinem den politischen Angelegenheiten, der Politik und dem Entstehen und Vergehen von Verfassungen bzw. Regimen gewidmeten Werk.[14] Wenn Aristoteles ein positivistischer Denker im Sinne des auf die menschlich-politischen Dinge und die Normen in ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Gesetztheit achtenden Forschers ist,[15] dann ist er zugleich ein zutiefst systematischer Bildner von Begriffsgefügen. Als solcher versucht er, metaphysische Begriffe nicht im Sinne der transzendenten Glaubensurteile, sondern als Prinzipien des Seins bzw. des Werdens und des Vergehens sowie des Denkens zu skizzieren, indem er Hypothesen und Sätze mit empirischen Daten und – um es mit Kant zu sagen – mit Erfahrungsbegriffen gemäß den jeweils angemessenen Prinzipien der Klassifikation, der Attribuierung und Auseinanderlegung, der Analogie- und schließlich der Begriffsbildung verknüpft. Trotz seines ausgeprägten Hangs zur mengen- und identitätslogischen, d. h. vor allem klassifikatorischen, Systematik bleibt ihm aber stets ein gewisser Spielraum für die „poietische“ (schöpferische, erfinderische) und prosaische Dimension, wie sie besonders in der *Poetik* oder in den *Problemen* hervortritt.

Im Folgenden möchte ich, ausgehend von einigen Schwierigkeiten mit dem Begriff *archein* (regieren, kommandieren/befehlen) im 3. Buch der *Politikai*, die Frage nach dem Übergang von einem Herrschaftsverhältnis (Herr–Sklave) zu einem politischen Verhältnis (freie und gleiche Bürger) diskutieren und damit auch einen Übergang zwischen Agieren und Handeln anzeigen. Zwischen diesen beiden Arten von Machtverhältnissen siedelt Aristoteles das eheliche Verhältnis an. Die Schwierigkeiten, in die seine Argumentation dabei gerät, sind keineswegs nur ein Resultat seiner konservativen Sicht auf die Geschlechterverhältnisse bzw. auf die Rolle der Frauen in Familie und Polis. Sie sind vielmehr Ausdruck einer den Macht- bzw. Herrschaftsverhältnissen

---

14 Von allen mir bekannten ziehe ich die französische Übersetzung (auch des Titels) von Pierre Pellegrin: Aristote, *Les Politiques*, Paris 1990.

15 Dieser „Positivismus“ *avant la lettre* wird besonders deutlich an der Forschung, die er im Bereich der vergleichenden und historischen Verfassungslehre unternahm. Siehe als Rest seiner Sammlung der Verfassungen griechischer *poleis* die erst vor relativ kurzer Zeit (erste kritische Edition 1891) aus der Versenkung geborgene *Verfassung der Athener (athênaiôn politeia)*, auf der das wichtigste historiographische Buch über die Athenische Verfassung aufbaut: P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien,* Paris 1964.

intrinsischen Chiasmatik, welche mit der Struktur der Setzung bzw. der Instituiertheit verbunden ist, weshalb das *archein/archesthai* in Verbindung mit den Phasen des Vollzugs im Kontext der oben behandelten Trias Instituierung, Destituierung, Konstituierung zu sehen ist. Die Macht/Arche tendiert innerhalb der despotischen bzw. antipolitischen sozioökonomischen Beziehungen der Aneignung und des Besitzes zur Konzentration, während sie zugleich, wie das Geld oder das Begehren, zirkulieren muss: Aristoteles erkennt das Prinzip dieser Zirkulation schlagartig und erhebt es, ohne metaphysische Umschweife, zum Prinzip der politischen Tugend.

Manche zeitgenössische Autor_innen, wie Rancière, nennen dieses Prinzip des abwechselnden Regierens und Regiert-Werdens das an/archische Prinzip der gleichmäßigen Verteilung der Macht. Ich tendiere dazu, dieses Prinzip als die ständige *mise en abîme* der Konzentration der Macht zu sehen, ihre intrinsische Negativität, während die Akkumulation und Konzentration der Macht den Mächtigen als deren einziger Sinn (Besitz und Erhalt der Macht) erscheint und sie zur Gewaltherrschaft zwingt, sei diese nun rhetorisch-psychologisch oder physisch-militärisch. Es ist dies die langweilig repetitive, sich selbst gleiche *mise en sens* als manischer Eigensinn der etablierten Herrschaft, Establishment genannt, welche deren *mise en scène* beherrscht. Diese herrschaftliche *mise en sens* drückt dem Handeln der Menschen ihren, für das politische Interesse der Bürger_innen tödlichen, Stempel auf, und lässt sie zu einer apathischen Masse von Regierten, ja Beherrschten werden, welche die Arche nur erleiden.

Doch zurück zu Aristoteles, der ein Freund des *bios politikos* ist, des politischen Lebens, aber auch des politisch Lebendigen. Ich gehe davon aus, dass {wir} zwischen den Epochen Antike und Moderne Brücken schlagen können, ja müssen, auch wenn {uns} das nur mit Hilfe eines „kontrollierten Gebrauchs des Anachronismus“[16] und einer Situierung unserer aktuellen Denkbedingungen und -orientierungen gelingt. Aristoteles stellt in den *Politikai* die bis heute relevante Frage nach dem Was, also dem Wesen der Politik bzw. nach dem kohärentesten Begriff davon, und zwar ausgehend von einer allgemeinen Analyse der Macht- und Herrschaftsverhältnisse: Allgemein zu sein, ist das Wesen des Begriffs, *logos*, umso mehr eines Begriffs der politischen Angelegenheiten, also jener, die alle betreffen, allen gemein sind – wie die öffentlichen Angelegenheiten in der Polis, die darum politische Angelegenheiten heißen. Die begriffliche Kohärenz der politischen Analysen und Synthesen von Aristoteles ist bestechend klar. Es geht ihm dabei keineswegs nur um Analyse, wie {uns} eine logozentrische Tradition glauben machen wollte, sondern um Synthese, insbesondere um die Verknüpfung von Begriffs- und Institutionenanalyse. Die Diskurse, die ich innerhalb Letzterer als deren sprachliche Perfor-

16 Nicole Loraux, „Eloge de l’anachronisme en histoire“, in: *Le Genre humain* 27, Paris 1993, Seuil, S. 23–39.

manz und Prägnanz ansiedle, können dabei mehr ideologisch, philosophisch, juristisch oder literarisch sein: Arche und Kratia also, wobei die Bedingung der Möglichkeit und der Verwirklichung der Demo-kratia im Politisch-Werden der Arche als Prinzip des Regierens liegt, während die Herrschaftsverhältnisse bzw. despotische Verhältnisse für Aristoteles konsequenterweise präpolitische Verhältnisse sind.[17]

Für Aristoteles charakterisiert also das abwechselnde Regieren und Regiert-Werden ein politisches Verhältnis. Der Bürger als Bürger muss zu beidem in der Lage sein, aber auch *de facto* an beidem Teil haben. Die Lage, also die konkrete situierte Fähigkeit dazu, erlangt er durch diese effektive Teilhabe. Die Polis der Bürger *(politai)*, die derart abwechselnd sich als Kollektiv regieren und regiert werden, ist die im eigentlichen Sinn politische Polis, Polis der *politai*, die einander regieren und voneinander regiert werden, also in einem politischen Verhältnis zueinander stehen. Es sind die hinsichtlich ihrer Teilhabe am Regieren gleichen und freien Bürger, die abwechselnd, also nicht gleichzeitig die Macht ausüben: in den Gerichtshöfen, also in der Gerichtsbarkeit; in der *ekklêsia,* wo Beratung, Entscheidung und Erlass von Normen, also Normsetzung stattfindet bzw. Legislative und in der Ausübung der Ämter bzw. in der Exekutive. Weder regieren jemals alle gleichzeitig, noch üben einige gleichzeitig mehrere Ämter aus. In der *ekklêsia* haben alle je eine Stimme, auch wenn sie das Wort nicht gleichzeitig ergreifen können; deshalb zirkuliert das Wort ja, d. h. es kann nicht festgehalten werden, und mit dem Ergreifen des Wortes wird für Aristoteles und allgemeiner für die Griechen Macht ausgeübt. Darauf macht der sophistische Gebrauch der Rede dezidiert aufmerksam, auch dort noch, wo er dem schwächeren Argument zur Übermacht verhelfen will.

Aristoteles zeigt auf, wie es von den die Familie, die Despotie und den Krieg charakterisierenden Befehls- und Herrschaftsverhältnissen zu politischen Verhältnissen kommt, die sich durch das abwechselnde Regieren und Regiert-Werden auszeichnen. Der Ausgangspunkt ist also ein in vielen Gesellschaften die meiste Zeit vorherrschendes Verhältnis zwischen Herren und Sklaven; Aristoteles theoretisierte dieses Verhältnis als ein natürliches, das also immer irgendwie existiert, ja unabdingbar ist für eine Polis, das aber in den politischen Verhältnissen gleichsam überwunden bzw. aufgehoben wird im Sinne der Sublimierung durch den *logos,* d. h. die Sprache oder Vernunft. Wie geht diese Transformation vonstatten? Meine These ist, dass dies maßgeblich durch die bewusste Auseinandersetzung mit dem Agieren und durch den Übergang zur Deliberatio als genuin politischer Tätigkeit bedingt ist.

17 Die argumentativen Ausführungen dazu finden sich in den Büchern 1 und 2, während die Frage nach dem *archein kai archesthai* in den Büchern 3 und 4 hinsichtlich der Bürgerschaft, im Buch 6 hinsichtlich der demokratischen Verfassung behandelt wird.

Doch bleiben {wir} vorerst bei Aristoteles: Er stiftet gleichsam den Sinn der politischen oder zumindest sozialen Natur des Menschen, die {wir} aus seiner berühmten Definition des Menschen als „von Natur“ *(physei)* politischem Lebewesen *(zôon politikon)* kennen. Natürlich ist dieses Verhältnis zwischen Natur, Mensch und Politik „gemäß dem Logos“, also begrifflicher Art, es ist also polis- bzw. politik-begrifflicher *Natur*. Durch dieses synthetische und keineswegs analytische Urteil verleiht Aristoteles seiner gesamten politischen Begriffslogik eine inhaltliche und eine methodologische, das Verfahren der Begriffsverschränkung betreffende Prägung.

Aristoteles prägt den Begriff der politischen Tugend als einen relationalen und dynamischen, nicht fixierbaren, indem er mit der passiven und aktiven Form des Verbs *archeô* spielt, das ich als eine genuine Form des politischen Handelns im Sinne des Regierens verstehe. {Wir} finden darin ein universelleres Prinzip als in der Ethik, ein Prinzip, das Kant als – zwar im Geiste des *Contrat Social* entworfenes – Prinzip der Autonomie zurückbiegen wird in die a-politische bzw. nur implizit (kosmo)politische und demokratische Ethik. Diese politische Tugend, die aufgrund ihrer abstrakten Konsistenz, Einfachheit und zugleich Effektivität besticht, wäre theoretisch, aber (noch) nicht in der Praxis für alle Menschen erreichbar, egal, ob sie sklavischer, weiblicher, aristokratischer, bäuerlicher oder metoikischer (also ausländischer) Herkunft sind, solange sie nur in der Lage sind, sich mit anderen abwechselnd zu regieren und regiert zu werden. Sie ist der Kern dessen, was Ober bei Aristoteles als *„natural democracy“* herausgearbeitet hat.[18]

Was ist unter dem Aristotelischen Begriff der Bürgerschaft genauer zu verstehen? Der Bürger, der nicht mit dem bloß Tugendhaften zu verwechseln ist, muss beides haben, die Tugend zu regieren und die Tugend, regiert zu werden[19]. Das sind aus der Sicht der Hierarchisierung und in den Ohren der Aristokraten, ja auch in Hinblick auf die durchaus politische *kalokagathia*[20], unerhörte Töne, die man sich auf den ersten Blick nur mit der *mesotês*-Lehre erklären kann, welche ebenfalls im Medium, also in der Mitte zwischen Übermaß und Unterschreitung das richtige Maß findet. Diese Lehre spielt gewiss auch ihre, die politische Hybris eingrenzende Rolle; eine Hybris, die zum Fall der von Aristoteles nachträglich durchaus auch bewunderten Demokratie maßgeblich beigetragen hatte.

Der politisch tugendhafte Bürger muss deshalb gelernt haben, zu befehlen *und* zu gehorchen. Das betrifft zuerst die Erziehung, denn er lernt zu befeh-

---

18 J. Ober, „Aristotle’s natural democracy“, in: R. Kraut and S. Skultety (eds.), *Aristotle’s* Politics*: Critical Essays* Lanham, Md. 2005, S. 223–243.

19 1277a26.

20 Die athenische Bezeichnung für eine Art ritterliche Tugend, die Schönheit und herausragendes (gutes) Tun miteinander verbindet.

len vermittels des Gehorsams, den er als Kind den Eltern schuldet[21]. Das für ihn beste Beispiel entlehnt Aristoteles dem Reich des Militärdienstes, was die Frauen, die davon strikt ausgeschlossen waren, einmal mehr von dieser Tugend und damit von der explizit politischen Bürgerschaft ausschließt, weil sie vom Erlernen und der Praxis ausgeschlossen sind. Das stört Aristoteles keineswegs, da er anders als Platon/Sokrates keine reformerischen Ambitionen hegt, was die Emanzipation oder politische Freiheit der Frauen und Sklaven angeht: Die Frauen haben keine *kyriê*[22], also keine Autorität der politischen Ämter, die sie ja nicht bekleiden dürfen; sie durften sich nicht einmal vor Gericht selbst verteidigen. Was aber den gemischten Bürger(innen)-Status der Athenerinnen ausmacht, ist ihre Position als Befehlende gegenüber den Sklav_innen und Kindern. Die Polis als politische Gemeinschaft ist also durch die Selbstregierung der freien Männer, die Polisbürger im starken Sinn, charakterisiert.

Was ist nun genauer die eigentlich politische und nicht mehr nur soziale Natur der Arche, die Aristoteles in der *Politik* auf den Begriff bringt? Dazu bedarf es eines genaueren Blicks auf die Aristotelische *mise en sens* der Politik, der {uns} seine Aktualität für heutige Fragen die Demokratie oder Macht/Herrschaft betreffend darlegen soll. Das betrifft vor allem das Verhältnis zwischen Gleichheit und Freiheit. Er schreibt:

„Das Grundprinzip, *hypothesis*, der demokratischen Verfassung ist die Freiheit" schreibt er „das ist in der Tat, was man zu sagen pflegt, weil nur in einer solchen Verfassung die Bürger die Freiheit teilen; und wirklich tendiert jede Demokratie da hin, und eine <der Formen> der Freiheit ist es, abwechselnd zu regieren und regiert zu werden, *eleutherias de hen men to en merei arkhesthai kai arkhein*. Und so ist das Rechte <gemäß der demokratischen Auffassung>, dass jeder einen numerisch gleichen Anteil hat und nicht gemäß seinem Verdienst …"[23]

Diese beiden Prinzipien, Freiheit und Gleichheit, sind im Sinne der in der athenischen Demokratie institutionalisierten *isêgoria* und *isonomia* zu verstehen, aber auch konkreter als institutionalisierter „beschlussfassender Teil" in Gestalt der *ekklêsia* und der *boulê*. Bereits hier ist das Prinzip der Reziprozität am Werk, zwischen Freiheit, numerischer Gleichheit (jede Stimme zählt gleich und die Stimme von jedem zählt) sowie dem Gerechten, ja einer Art demokratischer Gerechtigkeit gleicher Aufteilung der Macht zwischen den Bürgern. Darauf beruht die systematische Logik, die Aristoteles hier vor allem aus den Kleisthenischen Reformen herausarbeitet und explizit macht. Ohne auf die Details der Differenz zwischen Qualität und Quantität innerhalb seiner Sys-

21 7. Buch, Kapitel 14.
22 1260a12.
23 1317a40–1317b3. Eigene Übers. in Anlehnung an die frz. Übers. von P. Pellegrin.

tematik einzugehen, ist für den Kontext der Handlungstheorie festzuhalten, dass Aristoteles den von den aristokratischen Eliten gegen die Unterschichten eingesetzten moralisch-ideologischen Hebel aussetzt, indem er die politische Tugend von der moralischen Tugend des guten Menschen trennt. Die politische Qualität einer von den Vielen bzw. ihrer Mehrheit getroffenen Entscheidung überwiegt – in der Regel – die Qualität einer von einem tugendhaften Einzelnen getroffenen Entscheidung – es sei denn, die Menge ist insgesamt völlig fehlgeleitet, barbarisch a-politisch oder mehrheitlich schlecht habituiert.

Nun ist aber die Reziprozität (*abwechselnd* regieren und regiert werden) keineswegs die Abwesenheit der Macht, und Aristoteles vertritt nirgends einen solcherart an-archischen Standpunkt. Es ist vielmehr eine verbreitete Karikatur von Demokrat_innen, wenn behauptet wird, dass sie Chaos anstrebten und eine Freiheit, die darin bestünde, dass jeder nur macht, was er will. Aristoteles begnügt sich aber damit, zu behaupten, dass die extremen Demokraten gar nicht regiert werden wollen, was sie – nach seiner Definition – zu schlechten Bürgern mache. Das Prinzip des abwechselnden Regierens und Regiert-Werdens kann treffender *antarchisches* Prinzip genannt werden, analog zu *anteros*, d.h. Gegenliebe, aber auch rivalisierende Liebe im Sinne der *emulatio*, denn, wie Aristoteles unterstreicht, jene Regierung ist die beste, in der die Besten regieren und regiert werden und die Besten im Register der Arche sind jene, die zu regieren und regiert zu werden vermögen.

Aber es sind auch jene, und hier lässt sich der Bogen zur Ethik spannen, welche sich selbst zu regieren vermögen, also die in der Lage sind, sich selbst zu regieren und von sich selbst regiert zu werden. In dieser politischen Logik sind {wir} {uns} selbst immer schon ein anderer und die anderen sind {uns} selbst analog, d.h. in gewisser Hinsicht gleich, aber nicht identisch. Denn der Körper und die zur Hybris tendierende Seele oder die Menge könnten dann über das hinausgehen, was bloß beherrscht wird, d.h. sie könnten zum Subjekt-Objekt der nachdenkenden, deliberativen Selbstbegrenzung werden. Im Sinne der quasi-numerischen Verhältnismäßigkeit würde das sowohl für den einzelnen Körper oder Psyche-Soma als auch für den politischen Körper gelten. In dieser erweiterten bzw. Einzelne und Kollektiv verschränkenden Perspektive sind mehrere Dimensionen angesprochen, was die Aporien der Demokratie zwischen Eigensinn und Gemeinsinn, Konzentration und Verflüssigung der Macht zu lösen gestattet.

Zusammenfassend liegt in der Systematizität des Begriffs demokratischer Machtausübung, wie sie im Prinzip des abwechselnden *archein kai archesthai* begriffen ist, das Gegenmittel gegen den narzisstisch agierten Machtmissbrauch, zu dem der Macht*besitz* immer tendiert: Die gleiche bzw. gleichmäßige Verteilung der Macht auf alle Bürger ist zugleich das Gegenmittel gegen die Hybris und die Hypertrophie der Macht. Dieses Prinzip der Gegenseitigkeit und der Rotation ist zugleich begriffssystematisch gekoppelt an die systemati-

sche Logik, welche Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit miteinander verbindet – ich komme weiter unten ausführlicher und konkreter auf diese *mise en sens* zurück.

Aus heutiger Sicht ist es jedenfalls Aristoteles, der diese in den demokratischen Reformen, Institutionen und politischen Praktiken Athens enthaltene und umgesetzte systematische Ratio politischer Machtverteilung und -zirkulation am klarsten expliziert und auf den Begriff gebracht hat; er ist es auch, dem {wir} das meiste und das klarste Wissen über diese Reformen und Institutionen verdanken. In der Verbindung zwischen mehr positivistischer, historiographisch-politologischer Institutionenanalyse *(Athenaiôn Politeia)* und mehr begrifflicher Analyse *(Politikai)* erkennen {wir} die Zugangsweise, durch welche politisches Handeln aus historischen und historiographischen Verknüpfungen heraus in die theoretisch abstrahierten Schemata eingeht, die sich in der Moderne, also im Anschluss an den monarchischen Absolutismus in Europa, im Sinne einer zunehmend abgekoppelten und elitären politischen Repräsentation verselbstständigten, welche die aktuellen Demokratien und ihre oligarchischen Entscheidungsstrukturen charakterisieren.

c Demokratie als Regime des konstitutionellen Handelns

Die Demokratie ist die einzige Regierungsform, welche effektive politische Gleichheit und Freiheit ermöglicht und nicht nur hypothetische, wie eine idealiter vernunftgeleitete Konsensgesellschaft, in der alle gemäß dem Gesetz des guten Willens und der kollektiven Freiheit und Gleichheit zustimmen können sollen. Wie erwähnt, herrscht in der wirklichen Welt der Politik eine Kluft zwischen den liberalen und repräsentativen Demokratien im übertragenen Sinn, d.h. im Sinne übertragener Souveränität, und Demokratien im wörtlichen Sinn effektiver Teilhabe möglichst aller Bürger_innen an der Machtausübung. Die strukturellen Einschränkungen einer solchen Verwirklichung der Demokratie, wie höchst ungleich verteiltes Eigentum, Geschlechterasymmetrie und Ausschlüsse aufgrund spezifischer Zugehörigkeiten oder Merkmale, sind nicht nur Einschränkungen der Demokratie, sondern auch der für alle Menschen proklamierten Menschenrechte, die sich auch auf die Pfeiler der Demokratie Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit beziehen.

Die individuelle wie auch kollektive Autonomie als nicht nur negative *Freiheit von* (Zwang, Herrschaft etc.) oder als Rede- und Meinungsfreiheit, sondern als Freiheit im Sinne der Teilhabe an der gesellschaftlichen Gestaltung und an der expliziten Normsetzung markiert zentrale Bestrebungen der Bürgerrechtsbewegungen und der feministischen Bewegungen nicht erst der 1970er und 1980er Jahre. Dennoch gibt es kaum Verbindungen zwischen den feministischen Autonomiebestrebungen und einem umfassender demokratischen Projekt der Autonomie. Zwar hat der Autonomiebegriff im Bereich der

Geschlechterverhältnisse unterschiedliche Interpretationen erfahren, die von der Identifizierung des Begriffs mit jenem der Autarkie bis zum vorgeblich männlichen Wesen der Autonomie reichen. Autonomie wird dann mehr als ein Zustand oder als eine individuelle Fähigkeit verstanden, oder der Begriff wird eher im eingeschränkt negativen Sinn von „frei von Parteizugehörigkeit" (autonome Frauenbewegung) verwendet.

Nun hatte aber bereits seit Kant „Autonomie" die über die individuelle Unabhängigkeit hinausgehende systematische Bedeutung von Selbstgesetzgebung im Horizont der Gemeinschaft aller angenommen. Zwar spielt die je konkrete politische Gemeinschaft in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* keine explizite Rolle, doch in Verknüpfung mit seiner Anthropologie wird die Verbindung zwischen dem Universalismusprinzip deutlich, das seinem Freiheits- bzw. Autonomiebegriff zugrunde liegt. Allein, es fehlt an deutlichen Bezügen zur politischen Umsetzbarkeit, wie sie erst im zwanzigsten Jahrhundert explizit und zuweilen systematisch hergestellt zu werden begannen, nicht zuletzt unter Rekurs auf historische Momente verwirklichterer Demokratie. Auch gibt es eine anarcho-syndikalistische Tendenz, die sich über die bloß negative Auffassung des Wortes hinaus auf einen demokratisch verstandenen Autonomiebegriff beruft, insbesondere im Spanien und im Italien der 1930er Jahre. Andererseits gibt es bis heute eine anarchistische Tradition, die – durchaus unter Rekurs auf den Terminus „Basisdemokratie" und unter den Bedingungen enklavenhaft kleinkollektiver Selbstorganisierung – den Begriff auf den konspirativen, weitgehend marginalisierten, zuweilen gewalttätigen Widerstand gegen die, *a priori* als Apparat der herrschenden Klasse wahrgenommene, Staatsmacht beschränkt.

Innerhalb der Frauenbewegung ist die Bedeutung des Autonomiebegriffs über diese Einschränkungen am ehesten dort hinausgegangen, wo das Recht auf Selbstbestimmung im Sinne der Entscheidungsfreiheit darüber eingefordert wurde, ob eine Frau eine ungewollte Schwangerschaft unterbrechen lassen darf oder nicht. Aus der 1968er-Bewegung, aus der die neue Frauenbewegung der 1970er Jahre ihren maßgeblichen Anstoß nahm, führte sie auch die Selbstorganisationsweisen weiter, aber nicht nur im Sinne kollektiver Autonomie, sondern zuweilen auch im Sinne einer Konflikt vermeidenden Konsensideologie und -praxis, die das politische Handeln in einem permanenten Aushandlungsprozess zu ersticken droht. Hier wurde Selbstorganisation gepaart mit einer Strategie der Abkoppelung von männlichen Organisationsstrukturen, ja von Männern schlechthin, deren Bevormundungs- und Hegemonialpraktiken ja im Zuge der 1968er-Bewegung zunehmend auf feministische Kritik stießen, und zwar nicht nur, was das Privatleben, sondern vor allem, was die damals aktuellen, männerbündisch militanten Organisationsformen betraf. Damit einher ging eine Tendenz innerhalb der Frauenbewegung, deren Vertreterinnen für eine auf alle Lebensbereiche auszudehnende radikal-

demokratische Organisationsform eintraten und eine solche auch einzusetzen begannen. Der kollektiv gefasste Begriff der Autonomie kann als formaler Rahmen der feministischen Kämpfe um Freiheit und Gleichheit betrachtet werden.

Wenn Kelsen die Übertragung des individualistischen bzw. egoistischen Glücksbegriffs auf eine kollektive Ebene beschreibt, wird eine Art Sublimierung des Glücksbegriffs angedeutet, die mit der analogen Übertragung des Freiheitsbegriffs noch deutlicher wird: „Die Freiheit der Anarchie verwandelt sich so zur Selbstbestimmung der Demokratie“[24], die negative *Freiheit von* zu einer positiven *Freiheit zu*. Hierzu ist allerdings anzumerken, dass die historisch-politische Bedeutung von Anarchie zu vielfältig ist, um diesen Terminus auf das Feld der bloß negativen Freiheit des Einzelnen zu reduzieren. Dies umso mehr, als anarchistische Bewegungen, die den Terminus ja immerhin hervorbrachten, durchaus auch zur Hervorbringung bzw. näheren politischen Bestimmung des Begriffs der positiven Freiheit im Sinne Kelsens beigetragen haben. Der Rahmen feministischer politischer Kämpfe und Errungenschaften verweist vielmehr auf eine konkrete Verknüpfung zwischen Autonomie im Sinne der *Freiheit von* Parteien und von den damit verknüpften bürokratisch-männerbündischen Auslesestrukturen in der Benennung und Praxis der autonomen Frauenbewegung und jener *Freiheit zu* im Sinne der kollektiv gefassten Selbstbestimmung.

Es ist allerdings schwierig, die Zirkularität zu durchbrechen, die der Verknüpfung von Freiheit und Gleichheit als einer unhintergehbaren *petitio principii* innewohnt: Nur durch die positive Autonomie (Selbstgesetzgebung, Selbstbestimmung) im Sinne einer möglichst gleichmäßig, d.h. gerecht, verteilten Teilhabe an der Machtausübung kann das der Demokratie zugrunde liegende *antarchische* Prinzip aufrecht erhalten werden, das allen Bürger_innen gleichermaßen den Anspruch auf Zugang zu Ämtern *(archai)*, d.h. zur Machtausübung, zuweist. Dieses Prinzip aber begründet die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit im Sinne der effektiven Verteilung der Macht, also nicht nur begrifflich. Umgekehrt ist auch die negative Freiheit für die Auflösung politischer Heteronomie und oligarchischer Hegemonien unumgänglich.

Nun liegt die Zirkularität nicht so sehr darin begründet, dass das „konkret Allgemeine“ (Hegel) sich unweigerlich mit einer bestimmten Hegemonie decken würde, sondern an der zirkulären und widersprüchlichen Verfasstheit des Freiheitsbegriffs und der mit dieser Widersprüchlichkeit verbundenen anthropologischen Bedingtheit des Menschen im Sinne von Kants „ungeselliger Geselligkeit“ bzw. seiner Zerrissenheit zwischen Selbstständigkeit und Abhängigkeit. Die Frage nach den expliziten institutionellen Bedingungen

24 H. Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart 2000, S. 15.

einer Demokratie, die nicht schon begrifflich ausgehöhlt ist, gebietet eine konkrete Analyse dessen, was Demokratie im Kontext regimetranszendierender Phänomene und im Spannungsfeld von Protest, Bewegung, Revolte und Revolution als das Regime des den Demos umfassenden deliberativen Handelns ausmacht.

Ich kann fundiert nur über die EU sprechen, weil das der Raum ist, in dem ich nicht nur lebe, sondern dessen Geschichte der Regime ich hinreichend studiert habe. Dennoch ist der Einfluss des „arabischen Frühlings" auf Europa nicht zu leugnen, und es wäre naiv zu denken, dass {wir} die Diskussion um die Instituierung bzw. Erneuerung einer veralteten und immer schon oligarchisierten repräsentativen Demokratie abseits globaler Interdependenzen führen könnten. Dennoch scheint es angemessen, die Frage einzugrenzen und das Territorium bzw. die Frage nach den Grenzen nicht für obsolet zu erklären: Auch wenn Grenzen eingesetzt, verschiebbar und konventionell sind, so haben sie eine *longue durée*; sie sind sowohl imaginär als auch körperlich verankert und institutionell grundlegend.

Epoche und Regime

Demokratie bezeichnet also ein Regime, in dem der Demos eines politischen Gemeinwesens (Polis) nach dem Prinzip der politischen Tugend herrscht, d. h. in dem die diesem Demos Angehörenden abwechselnd regieren und regiert werden. Die Polis bzw. das Gemeinwesen jener Bürger, die dieser Art abwechselnd regieren und regiert werden, ist ein politisches Gemeinwesen im eigentlichen Sinn, eine Polis freier Bürger_innen, die hinsichtlich der Teilhabe an der Regierung durch das Prinzip des Loses, allenfalls der Wahl, der Rotation und der Einmaligkeit bei der Besetzung von Regierungsämtern politisch gleich sind. Dieses allgemeine Prinzip lässt sich problemlos auf all jene ausweiten, die in der antiken Polis von der Bürgerschaft gleichsam *a priori* ausgeschlossen waren. Die Bürger_innen eines demokratischen Regimes sind gleich nicht nur vor dem Gesetz; sie sind es auch in der Setzung des Rechts, das ihnen durch die demokratische Gesetzgebung in Form einer im politischen Willen der Deliberatio oder *boulêsis* versammelten Gemeinschaft der Bürger_innen nicht mehr als weitgehend Fremdes, d. h. heteronom, gegenübersteht. Diese begrifflich konsistente und konkret verwirklichte gleiche Teilhabe betrifft auch die Rechtsprechung.

Ohne diese begrifflichen Elemente kann die Demokratie als konstitutionelles Phänomen nicht korrekt beurteilt werden. Daran kann auch die oligarchische Normalisierung der heute als Demokratien bezeichneten Regime nichts ändern. Wenn etwa in der Österreichischen Verfassung, Art. 1 steht „Österreich ist eine demokratische Republik, das Gesetz geht vom Volk aus", dann mag das da so stehen und für die Analyse real existierender Demokratien relevant sein, der *kratos* des Demos ist damit aber nur erst indirekt angesprochen, 1) insofern

Gesetzgebung nicht Herrschafts- oder Machtausübung (regieren, *archein*) ist, 2) insofern das Gesetz nur sehr vermittelt vom Demos ausgeht, nämlich über die Parteien (Listen) und deren Abgeordnete. Deshalb ist Ermacoras Kommentar zu diesem Artikel bis heute aktuell: „Österreich ist ein Parteienstaat".[25] Diese durchaus realistische Konstatierung legt das Augenmerk darauf, dass es sich dabei – wenn man begrifflich ein wenig genau sein möchte – bereits um eine grundlegende Verfälschung des Begriffs Demokratie handelt, denn der Demos lässt sich nicht, auch nicht in einem System weit verbreiteter Parteimitgliedschaften wie jenem der 1950er-Jahre, über Parteizugehörigkeiten erfassen.[26] Damit ist nicht nur das passive Wahlrecht massiv eingeschränkt bzw. verfälscht, sondern auch die Geschlechtergerechtigkeit, weil Parteien stark männerbündisch strukturiert sind, so wie die Bünde und Gewerkschaften, die in ihnen eine zentrale Rolle spielen. Nur in einigen Ländern wird dem durch ein Reißverschlusssystem (eine Frau, ein Mann) bei der Erstellung der Listen entgegengewirkt. Indem sich diese Vermittlung der Gesetzgebungsmacht über die Rekrutierung der Abgeordneten durch Parteiorganisationen vollzieht, kann von Demokratie eigentlich nur noch im metaphorischen Sinn die Rede sein. Um es etwas zugespitzt zu formulieren: Die wahlberechtigten Staatsbürger_innen in den meisten Ländern der EU, etwas anders in den USA, leben nur metaphorisch gesprochen in einer Demokratie, *de facto* aber in einer Oligarchie.[27]

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal auf das Verhältnis von Sprache, Wirklichkeit und begrifflicher Trefflichkeit im Feld des Politischen und der Politik zurückkommen. Trefflichkeit ist in diesem Feld m. E. noch dringender von Nöten, als in anderen gesellschaftlichen Feldern (und jedenfalls wichtiger als die moralische Trefflichkeit), weil hier die Macht im Zentrum der Verhandlungen bzw. der agierten Interessenkonflikte steht. Wer die Sprache unwidersprochen beugen kann, wie es ihm_ihr passt, hat nicht nur eine vermessene, die Machtverhältnisse verzerrende Definitionsmacht, sondern auch die institutionelle Herrschaft über Praktiken, Ressourcen und Leben, was ja

25 *Österreichische Bundesverfassungsgesetze*, Einl. und Anm. hrsg. von F. Ermacora, unter Mitarb. von A. Pelzl, Wien u. a. 1994.

26 Zur Analyse und Kritik der Parteienherrschaft aus einer systematischer demokratischen Perspektive siehe vor allem Norberto Bobbio, *Die Zukunft der Demokratie*, Berlin 1988.

27 Aus Sicht der nicht freiwilligen Staatenlosen oder der Migrant_innen, die kein Wahlrecht haben, mag das erstrebens- und erkämpfenswert erscheinen, aber die demokratische Frage darauf zu reduzieren, erscheint mir naiv und am Wesentlichen vorbei zu gehen, insbesondere angesichts eines massiven passiven Widerstands seitens der Wahlberechtigten (Nicht-Wähler_innen, Weiß-Wähler_innen) gegen diese, die eigentlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse verschleiernde metaphorische Demokratie.

bekanntlich Sinn und Zweck solcher Beugungen ist. Viktor Klemperers Analyse der Sprache der Nazis, insbesondere ihrer Praktiken der Umdeutung und Beugung der Sprache, der Codierung und der privaten Aneignung bestimmter Worte zum Zwecke eines verzerrenden, völlig eingeengten Gebrauchs zeigte dies in besonders umsichtiger Weise.[28] Der Umgang mit Worten wie mit Menschen, nämlich nach Gutdünken und im Sinne einer fast uneingeschränkten Verfügbarkeit für die Herrschenden, all das erscheint sich einerseits mit den strukturellen Merkmalen der Psychose zu decken, andererseits gemahnt es an den kapitalistischen Sprachgebrauch der Privatisierung und kapitalistischen Verwertung von allem und jedem. Die Sprache fungiert darin als Vehikel diverser Gleichschaltungs-, Markierungs- und Vernichtungspraktiken und ihres propagandistischen Agierens.

Seit einigen Jahrzehnten wird die Sprache subtiler managerial gegeißelt und sie treibt zunehmend auch im Wissenschaftsbetrieb sowie in der ihn beherrschenden bürokratischen Ordnung vermittels einer surrealen Wahrheits- und Exzellenzindustrie in immer neuen Worthülsen und Kennzahlen die akademische und bürgerliche Welt vor sich her. Dies soll nicht nur spezifische Aspekte sprachlich-totalitären Agierens, sondern auch die Dringlichkeit eines möglichst öffentlichen und trefflichen – im Sinn von begriffslogisch und historisch angemessenen – Sprach-, und nicht nur Vernunftgebrauchs (Kant) unterstreichen, gerade in Wissenschafts- und in Regimeangelegenheiten.[29]

{Wir} können {uns} mit zeitlichen Angaben über die Präfixe „post-" und „prä-" begnügen, doch das ist trivial bzw. reißerisch, wenn nicht überhaupt falsch. Relevant für das Regime im umfassend konstitutionellen Sinn ist vielmehr die Frage nach der Verteilung der Macht durch die Art der Gesetzgebung oder die Frage nach der Verteilung der Ausübungsmöglichkeiten der Macht durch die Besetzung der Ämter sowie nach der Verteilung der symbolischen, kommunikativen wie auch materiellen Ressourcen. Diese erfahrungsbegrifflichen Elemente sind heute noch so gültig wie vor 2500 Jahren, auch wenn sich die institutionellen Verwirklichungs- und Verhinderungsweisen ebenso verändert haben wie die gesellschaftlichen, ökonomischen, ethnisch-kulturellen und sozialpsychologischen Bedingungen. Die Gerechtigkeit in der Verteilung der genannten Ressourcen etwa ist nicht leicht zu beurteilen und daher auch schwer zu institutionalisieren, insbesondere im Horizont kapitalistischer Gesellschaften.[30]

---

28 V. Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Auch in dieser Art von Idiomatik ließ sich Heideggers Verbundenheit mit diesem Regime erkennen.

29 Zum Extremfall von totalitärer Sprachbeugung und der Verfügung über die Bedeutung der Worte siehe auch George Orwells *1984*.

30 Auch hier ist klar, dass die der Politik immanente Öffentlichkeit durch die Privatisierungslogiken der als Verbesserung verkauften „Professionalisierung" pervertiert

Welche sind nun die aktuellen demokratischen Bewegungen, und wo siedeln sie sich im begrifflichen Spektrum demokratischer Regime an? Die aktuellen demokratischen Bewegungen trachten selten danach, die Demokratie als solche explizit durch eine Reform der Institutionen zu verwirklichen. Sie sind auf bestimmte Ziele oder Gruppen ausgerichtet und am radikalsten verändernd sind sie vielleicht dort, wo sie die Deklassierung, die Ausgrenzung etwa von Bürger_innen zweiter Klasse, von Migrant_innen als Nichtbürger_innen, von Diskriminierten und Verfolgten bekämpfen. Es geht meist um eine Ausweitung der Bürgerschaft bzw. um eine Gleichstellung oder gar nur um die Bekämpfung unrechtmäßiger Praktiken der Staatsmacht wie im Fall von Asylwerber_innen, deren Rechte nicht nur sukzessive eingeschränkt werden, sondern von den staatlichen Behörden, die sie eigentlich schützen sollten, systematisch unterwandert und torpediert werden. Man könnte sagen, dass das Handeln der in diesem Bereich politisch aktiven Menschen hauptsächlich karitativer und rechtsberatender Art ist, aber es ist nicht im demokratischen Sinn revolutionär, auch nicht im Sinn der für die Verwirklichung der Demokratie notwendigen Revolution des ökonomischen Systems. Das soll keinesfalls eine Kritik sein. Wie oben schon angedeutet, ist – wenn der Kreis der Bürger_innen etwa auf kommunaler Ebene ausgeweitet wird auf Nicht-EU-Bürger_innen – damit das Regime als solches noch nicht weniger oligarchisch oder ein Schritt in der Verwirklichung der Demokratie im eigentlichen Sinn getan. Ein weiterer wichtiger Aspekt, insbesondere der künstlerisch-intellektuellen Bewegungen und Performance-Netze, ist die Dekonstruktion bzw. Destituierung heteronomer bzw. ausbeuterischer Wahrnehmungsmodi und Praktiken im Alltag, auch der sprachlichen Praktiken. Damit verbunden ist eine radikale Bewegung der Instituierung, die aber nur allmählich und indirekt zur Konstituierung von demokratischeren Praktiken und sogar Institutionen führt.

Was ist nun die demokratische Machtausübung, wie ist die Macht dann *konkret* verteilt und wie wird vor allem verhindert, dass einige Wenige *(oligoi)* sich die Macht systematisch aneignen, ja wird es überhaupt zu verhindern versucht? Ist die Macht offiziell oder verborgen, und wie steht es hinsichtlich der expliziten Machtausübung um das Verhältnis von Transparenz und *arcana imperii*? Wenn {wir} diese Fragen umschiffen, umschiffen {wir} die eigentliche demokratische Frage. Genauer gesagt, gab es seit dem Ende der Macht der Sektionen während der Französischen Revolution und mit der Weigerung der französischen Revolutionsregierung, die Eigentumsfrage in den Bereich

---

wird. Das betrifft insbesondere die Professionalisierung der Politik, die schon in Platons *Protagoras* ad absurdum geführt wird, und das, obwohl Platon – anders als Aristoteles – nicht gerade ein Freund der Demokratie war. Die Technobürokratie ist heute der Hauptfeind der Demokratie, weil sie die Verschleierung der Herrschaftspraktiken am perfidesten befördert und diese damit zementiert.

der demokratischen Machtausübung einzubeziehen, in Westeuropa eigentlich keine Demokratie im eigentlichen Sinn des abwechselnden Regierens und Regiert-Werdens – bis auf die oben erwähnten Ausnahmen, die dafür umso wichtiger sind.

Zivilgesellschaft und politische Gesellschaft

Die Gegenüberstellung von Staat und Gesellschaft geht vor allem auf den Anthropologen Pierre Clâstre zurück, wobei hier die Gesellschaft gegen den Staat gestellt und substantialisiert wird.[31] Eingedenk des historischen Prozesses der Instituierung der modernen Demokratien erscheint mir eine antikonstitutionelle Position unangemessen, also eine Position wie sie Theoretiker_innen vertreten, welche die Demokratie nur außerhalb des Staates ansiedeln (Lefort, Rancière, Abensour etc.). Die Demokratie ist nicht Angelegenheit der Zivilgesellschaft, ein Terminus, der Gramsci entlehnt wurde, um die politische Sphäre auszuhebeln, wodurch die Frage nach der demokratischen R/evolution als Konstituierung einer wirklichen, anstelle einer durch verabsolutierte Repräsentation ausgehöhlten Demokratie nur außerhalb der explizit politischen Sphäre gestellt werden kann. Diese Frage muss aber unbedingt gestellt werden, wenn {wir} den Begriff der Demokratie als historisch-politischen und nicht nur als metaphorischen Begriff ernst nehmen. Ob Abensour oder vor 30 Jahren Frankenberg[32] – die Zivilgesellschaft wird immer wieder als die eigentliche Sphäre der Politik bzw. der Demokratie konzipiert, die Sphäre, in der die Bürger_innen direkt gestalten könnten.

Diese Haltung erhebt einerseits bestimmte etablierte NGOs in den Rang von im Vorhof der Herrschaft fungierenden Paraparteien, während garantiert scheint, dass die anderen politischen Bewegungen der so genannten Zivilgesellschaft nicht zu sehr in die den so genannten Professionellen vorbehaltene Sphäre der Parteipolitik eindringen. Die Zivilgesellschaft hält sie dort beschäftigt, und es wird ihnen versichert, dass sie von dort aus wichtige *inputs* geben, ja geradezu das Wesen der Demokratie ausmachen würden. Aber sie sollen nicht glauben, dass sie in die höheren Sphären der Staatsmacht gelangen können, sie würden sich ohnehin nur korrumpieren. In der Tat korrumpiert die zu lange Besetzung von Ämtern durch die immer selben Personengruppen, wie sie jetzt institutionalisiert ist, und deshalb ist ja eine wirklich demokratische Instituierung der Ämter eben mit Rotation und Reziprozität verbunden, was eine völlig andere als die derzeit vorherrschende *mise en scène* der Politik erfordern würde und was gewiss eine Vervielfältigung der in ihr wirkenden Agierens- und Handlungsmodi zur Folge hätte.

---

31 Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris 1974.

32 M. Abensour, *La démocratie contre l'Etat*, Paris 1997, G. Frankenberg, U. Rödel, H. Dubiel, *Die demokratische Frage*, Frankfurt/M. 1989.

Der periphere und protesthafte Charakter des politischen Agierens und Handelns demokratischer Bewegungen ist aber nichts Wesenhaftes, vielmehr ist er durch die exklusive und oligarchische Struktur der aktuellen repräsentativ-demokratischen Regime bedingt; an diesem peripheren Charakter als an ihrem eigentlich demokratischen Element festzuhalten, läuft auf das Gleiche hinaus wie die Behauptung, dass es sich dabei um die „Gegendemokratie" handle.[33] Sinnreicher im Sinne der Demokratie wäre es, den Staat zu kritisieren, insofern er oligarchisch strukturiert und organisiert ist und als solcher (sowie als bürokratischer Selbstläufer) den Demos vielmehr beherrscht, als ihm zu dienen.

Es ist eine Frage der Perspektive: Aus der Perspektive des *status quo* sind dort, in der öffentlichen Sphäre der Protestbewegungen, also in der Zivilgesellschaft, die demokratischen Elemente vielleicht aktuell stärker verwirklicht als in der von Parteikadern privatisierten Sphäre des Staates, die gemeinhin als „die Politik" bezeichnet wird. Doch sollte es nicht genau umgekehrt sein? Die politische Sphäre ist die Sphäre, in der die Angelegenheiten der Polis, d. h. all derer, die die Polis ausmachen, entschieden werden. Es sollte doch gerade diese Sphäre allen zugänglich und von allen, abwechselnd, aktiv gestaltet werden; das ist demokratische Machtausübung und Machtbegrenzung durch möglichst gleichmäßige Verteilung; und das wäre der eigentliche Sinn von demokratischer Politik, wie unvollkommen er auch verwirklicht sein mag. Das Prinzip der demokratischen Politik in die Zivilgesellschaft zu verlagern, ja zu verbannen und dem Staat als bürokratischem Parteienapparat die Herrschaft zu überlassen, heißt letztlich auch die Protestbewegungen zu minimieren. Diese streben an, ob als Bewegungen oder als NGOs, die Politik mitzugestalten, und sie tun dies nur deshalb auf dem Weg des Protestes, weil sie anders nichts gestalten können.

Im Grunde sind die europäischen Regime seit 1848 auf dem Weg zur Demokratisierung in mehrfacher Hinsicht stecken geblieben und nicht nur zwischenzeitlich in Krieg und Totalitarismus versunken. Die demokratischen Grundrechte sind in den aktuellen, repräsentativ-demokratischen Verfassungen immer noch als Katalog aufgezählt; doch ein Katalog ist die primitivste Form der sprachlichen Synthese, begriffslos, wenn {wir} so wollen. Im Vergleich zu den Grundrechten in totalitären Regimen mögen diese Kataloge und der gesamte Rechtsstaat als hochgradig demokratisch erscheinen. Aber wieso diese niedrige Latte für das Regime, wenn es nur erst um das Denken effektiv-demokratischer Prinzipien geht? Weder Gleichheit noch Freiheit noch Gerechtigkeit sind ohne konsistente Verknüpfung verwirklichbar; und eine solche Verknüpfung gibt es nur in einem *de facto* demokratischen *Regime* mit

33 „Contre-démocratie" ist denn auch die Bezeichnung, die Rosanvallon wählt: P. Rosanvallon, *La Contre-Démocratie*, Paris 2006.

einer entsprechenden Verfassung: Die Freiheit als politische, d.h. kollektive, Autonomie besteht in der möglichst gleichen und gerechten Aufteilung der Ämter und Ressourcen.

Was bedeutet nun Konstituierung der Demokratie im starken Sinn? Es heißt die oben genannten, demokratischen Prinzipien konsequent konstitutionell zu verankern und zwar nicht nur metaphorisch, sondern in eben dieser systematischen Verknüpfung. Es heißt, die Stelle der Macht auch *de facto* möglichst für alle offen und besetzbar halten, und nicht leer. Diese Negativität mag wichtig sein, aber sie kann kein Regime, keine Verfassung im o.g. Sinn ausmachen, sondern nur ein Nichtregime. Hier wird die Frage nach der demokratischen Instituierung und der Instituierung der Demokratie im eigentlichen Sinn vermieden. Denn wenn aus politiktheoretischen Gründen die institutionelle Verankerung radikaldemokratischer Elemente bzw. der Demokratie im eigentlichen Sinn ihres abwechselnden Prinzips der Demokratie angeblich widerspricht, wie Lefort und andere immer wieder sagten und andeuteten, dann wäre die Demokratie eigentlich das Regime der Nicht-Regierbarkeit oder der *aboulêsis*, was einen politischen Nonsens ergibt. Demokratie ist ein Regime im Sinne der Regierungsform, sie besteht nicht nur im Protest. Sie ist das konstitutionelle Regime schlechthin, historisch wie auch systematisch betrachtet.

Demokratie – Verfassung und Regime[34]

Für Aristoteles ist die *politeia* – gemeinhin mit Verfassung, *constitution* übersetzt – das Eidos der Polis, also die Gestalt des Gemeinwesens, wie er die Seele oder Psyche die Gestalt des Körpers nennt. Genauer gesagt ist sie die explizite *Form* der Macht- und Regierungsverhältnisse, daher die andere Übersetzung mit „Regime". Es ist die Organisation des Territoriums und der Bevölkerung (Demos im erweiterten Sinn), die der Philosoph in einer weiteren analogen Metapher die Materie der Polis nennt. Die *politeia* regelt also die Fragen nach dem „Wer herrscht über wen?", nach dem „Wer regiert nach welchen Prinzipien, in welchen raumzeitlichen Termini, vermittels welcher Ämter *(archai)* und nach welchen zahlenmäßigen Verhältnissen?" Aus letzterer Frage stammt die Einteilung der Regime in das der Herrschaft von Einem (Monarchie oder Tyrannis), das der Herrschaft von Wenigen (Oligarchie oder Aristokratie) und das der Herrschaft bzw. Regierung der Vielen, also Demokratie oder Politie. All das findet sich in den *Politikai* weitgehend systematisch ausgeführt.

Die Verfassung beantwortet diese Fragen explizit, indem sie vermittels mehr oder weniger klarer, d.h. für alle nachvollziehbarer, Prinzipien, das Re-

34 Dieser Abschnitt wurde in einer ersten Version unter dem Titel „La démocratie comme régime et comme Constitution" bei der Tagung „Du discours au récit constitutionnel. Analyses extra-juridiques du constitutionnalisme" vorgetragen und diskutiert: 8. Juni 2017, Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle.

gieren und Regiert-Werden regelt und alles was darunter fällt (und nicht etwa in den Bereich des privaten Haushaltens oder der Intimität). Das ist es, was sie in eine mehr oder weniger systematische Form bringt. In diesem Sinn ist die Verfassung die *mise en sens* der Machtverhältnisse, die das Politische ausmachen. Aristoteles hat keine rein philosophische Idee oder Konzeption von *der* Verfassung aufgestellt, sondern er hat einen Begriff davon geprägt, der auf *empeiria*, also Erfahrung beruht. Er hat diesen Begriff auch ausgehend von den Theorien Platons geprägt, gewiss, aber vor allem ausgehend von einem vergleichenden Studium der griechischen Verfassungen und ihrer Geschichten, allen voran der Verfassung der Athener, *Athenaiôn Politeia*.[35] Er hat in ihnen die Systematizität der Prinzipen ausgemacht und festgehalten, nicht nur in Anlehnung an Platon, sondern auch unter Bezugnahme auf die damals gängigen Theorien bezüglich der Zahl derer, die politische Bürger sind, weil und indem sie die Bürgerschaft durch die Bekleidung der Ämter *(kyrie)* ausüben. Die Verteilung der Ämter, die Modi und Termini ihrer Abwechslung, die Kompetenzen, die *boulêsis*, d. h. der kollektive Wille und die kollektive Beratung und Entscheidung, sowie die Rolle der *boulê*, d. h. der Rat der 500 in Athen, all dies sind Elemente der Verfassung.

Die Verfassungen der griechischen Poleis hatten schon einen durchaus systematischen Aufbau, vor allem jene der Athener seit Solon und vor allem sei Kleisthenes; Aristoteles musste nicht viel hineindenken, sondern nur klar sehen und genauer klassifizieren. Zentral an der Systematizität sind die Transparenz oder Klarheit und die Nachvollziehbarkeit für alle des Logos mächtigen Bürger. Aus der frühen Renaissance kennen {wir} dieses Phänomen vor allem aus Siena (siehe oben Kap. 5). Die eigentlich demokratische Verfassung muss den abwechselnd regierten und regierenden Bürger_innen bekannt sein, weshalb sie Teil der Erziehung bzw. der politischen Bildung sein muss.

Als Elemente der allgemeinen Nachvollziehbarkeit haben Systematizität und Klarheit in politischen Angelegenheiten genuin demokratische Relevanz und Bedeutung. Wie Castoriadis und Vernant immer wieder betonten, ist die Entstehung der Demokratie untrennbar mit jener der Philosophie als systematische Infragestellung nach dem Prinzip des *logon didonai* verbunden, egal wie

35 Erstaunlich, dass Jean-Charles Jobart in seiner über 50-seitigen Abhandlung über den Begriff der Verfassung bei Aristoteles es schafft, sich nicht auf die für dieses Thema so zentrale Schrift der *Verfassung der Athener* zu beziehen. Das ist umso erstaunlicher, als er den „Realismus“ des Aristoteles hervorhebt. Jobart hat selbst also vor allem eine – von der realistischen Schule und Leo Strauss geprägte – Idee dieses Aristotelischen Realismus, die Sache selbst interessiert ihn nur nominell. J.-C. Jobart, „La notion de Constitution chez Aristote“, *Revue française de droit constitutionnel*, 63/2006/1, S. 97–143, https://www.cairn.info/revue-francaise-de-droit-constitutionnel-2006-1-page-97.htm#no1 (30.06.2017).

undemokratisch manche Philosophen der griechischen Antike sich geäußert haben mögen (Heraklit und Platon, um nur die wichtigsten zu nennen).

Das Umgekehrte gilt bis heute: Philosophieunterricht gibt es nur in demokratischen Regimen. Die *mise en sens* ist zwar auch als praktische Vernunft in den Tribunalen am Werk, aber die *politeia* und der *nomos* sind so etwas wie ihre Garanten im Feld der Machtausübung, in dem die Hybris des herrschaftlichen Agierens stets das Zusammenleben bedroht und unterminiert. Die griechische Tragödie gibt von dieser Hybris als *mise en scène* und als *kunstvoll komponiertes reenactment* Zeugnis.

Bis heute haben Verfassungen die Orientierung an der Systematizität beibehalten, aber keine_r hat dies so eindringlich und in bester Kenntnis der Griechen verstanden wie Kelsen, auf den die explizite Theorie und die konsequente Umsetzung des systematischen Aufbaus des Rechts zurückgeht. Diese Systematizität betrifft heute einerseits das Arrangement der Prinzipien der Organisation eines Landes, des Territoriums, der Ressourcen und der Ausübung der Macht in Raum und Zeit, andererseits betrifft sie eben diese Architektonik, also das Verhältnis zwischen Verfassung bzw. Verfassungsgesetzen als Grundlage und den einfachen Gesetzen, die dieser Basis nicht widersprechen dürfen, weshalb etwa in Österreich sehr früh ein Gerichtshof zur Wahrung dieser Systematizität eingerichtet wurde.[36] Es gibt – und das ist der philosophische, ja metaphysische Charakter des Rechts – eine Legalität des Gesetzes. Bereits in der griechischen Antike war dies in dem Prinzip der *graphê paranomon* verankert, was ein „illegales Gesetz“ bezeichnete; jemand, der in der Volksversammlung ein derartiges Gesetz vorschlug, das dem bestehenden Recht und erst recht dem die *politeia* betreffenden *nomos* widersprach, riskierte eine hohe Strafe.

Doch kommen {wir} auf die Differenz zwischen Verfassung und Regime zurück. Für Kelsen ist die Grundnorm nicht die bestehende Verfassung, sondern eine „Fiktion“[37], auf die sich die Verfassung und die sie einsetzende *constituante*, also die verfassungsgebende Versammlung, in ihrem konstituierenden Handeln beziehen. Das Regime der Grundnorm ist aus begrifflicher Notwendigkeit ein rechtsstaatliches und kein Unrechtsregime (soviel gegen diejenigen, die Kelsen hier Widersprüchlichkeit vorwerfen und meinen, dass er *eigentlich* eines Naturrechts bedürfe), denn nur ein solches gründet sich in der von ihm gewünschten Legalität – systematisch-konstitutionelle *und* demokratisch-republikanische Tradition *oblige*.

---

36 Zuerst als *Reichsgericht* in der konstitutionellen Monarchie des Habsburgerreichs 1867, danach als *Verfassungsgerichtshof* 1919 für die Republik Deutschösterreich, der, nach seiner Ausschaltung durch Dollfuss 1933/34 und das NS-Regime, 1946 (zuerst provisorisch) wieder eingesetzt wurde.

37 H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Leipzig-Wien 1934.

Eine demokratische Verfassung macht nun zwar die Prozeduren ihrer Veränderung explizit (verfassungsgebende Versammlung, Zweidrittelmehrheit, Referendum etc.), doch über die Details des Regimes, die in ihr enthalten sind, findet eine politische, keine juristische oder rechtliche Diskussion statt. Die Umsetzung ist politisches Handeln im konstitutiven Sinn. Ein solcher instituierender und zugleich konstituierender Akt findet nicht oft und auch nicht unter voller Beteiligung aller statt, aber die Diskussion darüber beschäftigt eine große Zahl und schließlich ist sie Gegenstand eines Plebiszits. An dieser Stelle kommen die Verfassungserzählungen[38] und das Verfasssungsimaginäre, in das sie eingebettet sind, sowie das in ihrem Rahmen stattfindende Agieren ins Spiel. Eine solche Erzählung ist auch die philosophisch-politische *mise en sens* über die Demokratie als Regime, das einer Verfassung bedarf, und über die demokratische Verfassung als Norm, die dieses Regime am besten zu verwirklichen im Stande ist, weil sie eine systematische Verknüpfung der Grundwerte der Demokratie ermöglicht. Für die hier vorgeschlagene konstitutionelle Erzählung über die *mise en sens* der Demokratie ist die Unterscheidung zwischen Verfassung und Regime grundlegend, weil sie eine Diskussion der Verfassung als Begriff ermöglicht, ohne sich in juristischen und legalitätstheoretischen Spitzfindigkeiten zu verlieren.

Die Verfassung als Begriff bzw. als Grundnorm garantiert und realisiert *de jure* in der systematischsten Art und Weise das demokratische Regime, insofern dieses auf den für den Demos grundlegenden Werten Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit basiert. Die Systematizität ist dabei begrifflicher bzw. philosophischer Art, aber sie ist auch existentieller bzw. politischer Art: Vom Standpunkt der Systematizität aus gesehen, die im Register der begrifflichen Machtlogik angesiedelt ist, vermag der übliche Katalog die Grundwerte insofern sie Begriffe sind, überhaupt nicht zu organisieren, vielmehr treten sie permanent zueinander in Widerspruch, schließen einander aus. Es bedarf einer handlungsbegrifflichen Systematisierung, damit die Freiheit der Wenigen nicht ständig die der Vielen verhindert, was in einem demokratischen Regime ein Unrecht ist. An sich ist das eigentlich relativ einfach und klar, und es sind die ideologischen Camouflagen der oligarchisch-kapitalistischen Parteienherrschaft, die diese Klarheit ständig verwischen. Auf das Agieren bezogen, ist diese Camouflage und die Verhinderung der Demokratie inmitten eines Regimes, das demokratisch genannt wird, vielleicht das spezifisch neurotische Moment der Demokratie, durch das der Demos sich am Ausüben und Genießen seiner Macht immer wieder hindert bzw. hindern lässt.

In dem Maße aber, in dem die *mise en acte* der genannten Werte die Demokratie als spezifisches Regime in Raum und Zeit zu verwirklichen vermag,

38 Ich nehme mit diesem Begriff Bezug auf die oben genannte Tagung „Du discours au récit constitutionnel".

d. h. als Gestaltung und Organisation konkreter Machtverhältnisse, muss eine kohärente, d. h. der erwähnten Systematizität Rechnung tragende, demokratische Verfassung den Staat und die in ihm angesiedelte Machtausübung so organisieren, dass diese Werte tatsächlich umgesetzt werden. Dann verwirklicht sie *de facto* und *de jure* das demokratische Regime. Die Politik wird dann ein die Demokratie verwirklichendes konstitutionelles Handeln, das auf dem Prinzip des abwechselnden Regierens und Regiert-Werdens basiert, durch das allein die drei Werte als Pfeiler der Demokratie verwirklicht werden, und zwar sowohl im Sinne des demokratischen Regimes als auch im Sinne der demokratischen Verfassung als Begriff. Durch das abwechselnde Regieren und Regiert-Werden unterscheidet sich die Demokratie von allen anderen Regimen, egal ob sie eine Verfassung haben oder nicht: Monarchie, Oligarchie, Diktatur, autoritäres oder totalitäres Regime und ihre Zwischenformen.

Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit sind aber mehr als bloße Begriffe, ihr politisch-existenzieller Charakter siedelt sie vielmehr zwischen Gültigkeit *de jure* und Gültigkeit *de facto* an, zwischen *logô*, als „gemäß dem Begriff", und *de facto*, als „in der Tat"; sie sind auch zwischen Sprache und (historisch-)materiellen Machtverhältnissen angesiedelt sowie zwischen Verfassung und Regime. Die Unterscheidung zwischen demokratischem Regime und demokratischer Verfassung entspricht aber nicht genau jener zwischen *de facto* und *de jure*, auch nicht jener zwischen begrifflich *(logô)* und existenziell oder jener für Kant und Kelsen wichtigen Unterscheidung zwischen Sein und Sollen.

Um diese ontologischen und normativitätsrelevanten Differenzierungen genauer zu betrachten, ist ein Blick auf Platon unerlässlich, dem {wir} diese Unterscheidungen ursprünglich verdanken. Für ihn verweist die Unterscheidung zwischen *de facto* und begrifflicher *politeia* auf die Idee oder den Begriff *(eidos)* als gewollte: Er nennt sie in seinem frühen Werk *Politeia* die *politeia* „unserer Wünsche". Diese *politeia* unterscheidet sich von allen existierenden Regimen, obschon sie sich an diese anlehnt, insbesondere an das Regime von Sparta, aber teilweise auch an die real existierende demokratische Verfassung von Athen, die in Platons politischem Spätwerk *Nomoi* wichtiger wird. Er spielt also auf mehreren ontologischen Registern zwischen Realität, Wunschgemäßheit und Idealität; die Verfassung bzw. das Gesetz sind gleichsam ein *triton genos*, eine dritte Gattung zwischen Eidos und Mimema, also zwischen Idee und sinnlich verkörpertem Abbild.

Wenn Kelsen nun von der Grundnorm als von einer Fiktion spricht, dann bezieht er sich auf eine noch metaphysischere Ebene, d. h. auf eine höhere Abstraktionsebene als Platon mit seiner im Himmel der von theatralisch inszenierten Gesprächspartnern gehegten Wunschidee bezüglich einer Verfassung. Beide sind zwar utopisch, weil sie als Norm keinen Polis-Ort *(topos)* haben, an dem sie verwirklicht wären. Doch die Kelsen'sche Grundnorm ist ja nicht einmal Norm, sondern Normativität des Verfassungsrechts: Sie ist transzenden-

tal, insofern sie dieses, das real als Verfassungsrecht eines bestimmten Staates (z. B. Deutschösterreich 1918) existiert, in seiner allgemeinen Verfassungsmäßigkeit bedingt. Es existiert und es existiert nicht, um es in Anlehnung an Heraklit („Wir sind es und wir sind es nicht") zu formulieren. Dieser Begriff der Grundnorm ist, um weiter in Platonischen Termini zu sprechen, wie die Chora, der begriffliche Ort (*chôra* heißt Territorium, Land) aus dem die Ideen *(eidê*, also eigentlich die Vorbilder oder Prototypen der sinnlich gegenständlichen Seienden) ihre Materialität beziehen im Prozess ihrer ontologischen Geburt als *mimemata*, Nachahmungen.[39] Sie ist der Begriff der Verfassungsgesetzesmaterialität, wenn man so will. Insofern ist Kelsen durchaus kohärent rechtspositivistisch: Jede Seinsweise bedarf, nach ihrer Erfindung, einer imaginären und eventuell begrifflich systematisierten Materialität, ob das die Materialität der Verfassungsgesetzesmaterie oder die einer besonders gut aufgeräumten Tischler- oder Nähwerkstatt ist, macht ontologisch vorerst keinen Unterschied.

Die *politeia*, die Platon den Sokrates beschreiben lässt, ist dagegen eine „dritte Verfassung" analog zum „dritten Menschen", die nicht nur eine in die schlechte Unendlichkeit führende aporetische Idee ist, sondern auch die Idee einer konkreten Verfassung, auf halbem Weg zwischen Idee bzw. Begriff[40] und Verfassung als „real existierender" Verfassung einer bestimmten Polis. Dieses Verhältnis ist durchaus zirkulär, denn eine bestimmte früher existierende Verfassung kann, zum Zeitpunkt einer verfassungslosen politischen Gemeinschaft, als Ideal oder als begrifflich relevante Verfassung fungieren, wie das die antike Demokratie hinsichtlich bestimmter Prinzipien und Elemente bis heute tut. So kann es auch sein, dass ein politisches Regime in seinem faktischen Funktionieren demokratischer ist, als seine Verfassung es zulässt, etwa in der Anwendung bestimmter partizipatorischer Praktiken der Machtausübung, der Entscheidungskompetenzen, die (noch) nicht in der Verfassung verankert sind etc. Diese Unterschiede haben Reformcharakter auf dem Weg einer verwirklichteren Demokratie.

Um wieder auf die allgemeinere Frage der Selbstorganisation von Gruppen zurückzukommen, die ich zu Beginn des Kapitels aus gruppenpsychoanalytischer Perspektive erörtert habe, könnte gesagt werden, dass die radikale Demokratie die spontanste, autonome und jeder politisch sich verstehenden Menge gemäße Selbstorganisierung ist, die aber immer wieder durch eine andere, der Distinktionsbegierde des *idiota* – des privaten, einzelnen Individuums

---

39 *Timaios*, 50d–52c.

40 Platon verwendet *eidos* und *genos* in seinen Schriften abwechselnd im Sinne von Begriff, erst Aristoteles verwendet für „Begriff" systematischer das Wort *genos*, das bei ihm aber auch weiterhin Gattung und Genre bezeichnet, sowie – für komplexere Begriffe – das Wort *logos*. Insofern der Begriff das Allgemeinere ist, das die Spezifischen umfasst, ist Aristoteles hier durchaus kohärent, zumal in seiner klassifikatorischen Logik.

– geschuldeten Tendenz behindert wird. Wenn also die Verwirklichung der Prinzipien der Demokratie notwendig deren Institutionalisierung voraussetzt, erst recht angesichts der massiven oligarchischen Tendenzen des Kapitals und nicht nur der Individuen, dann müssen {wir} {uns} fragen, wieso Intellektuelle, die sich für durchaus demokratisch halten, glauben, dass die Demokratie keiner Verfassung bedürfe, keiner Ämter, keiner Ressourcen, und dass sie Abwesenheit von Macht bedeute. Als würden Regulierung, Recht und Regelwerk überall sonst als in der Sphäre der Machtverteilung und -begrenzung angemessen sein. Das ist zumindest widersprüchlich, wenn nicht schizoid, jedenfalls eine Art von Nomos-Phobie.

Auch wenn sich die radikaldemokratische oder schlicht demokratische Konzeption der Demokratie an einigen Prinzipien der antiken Demokratie orientiert, bezieht sie sich noch viel stärker auf die effektiv demokratischen Episoden der Moderne. Dass diese auf soziale Protestbewegungen beschränkt blieben, ist wie erwähnt der Hartnäckigkeit der oligarchischen Strukturen kapitalistischer und generell moderner, repräsentativ-demokratischer Regime geschuldet. Aber nicht nur. Das heißt aber nicht, dass es keine Demokratie *à venir* geben könnte, auf die auch Derrida gegen Ende seines Lebens einschwenkte. Lefort mag realistischer erscheinen, im Endeffekt traut er der Demokratie als Regime nicht über den Weg. *L'invention démocratique*, „Die Erfindung der Demokratie" ist hier (ebenso wie der Hass bei Rancière) als doppelter Genitiv zu verstehen: Die Demokratie wurde erfunden und werde es immer wieder, die Demokratie sei permanente Erfindung, sie könne, so Lefort, gar nicht konstituiert werden, sie könne eigentlich keine Verfassung sein. Doch Verfassung, *politeia*, war zuerst und ist wohl immer noch tendenziell etwas Demokratisches; ein faschistisches oder despotisches Regime bedarf keiner Verfassung, da reicht ein Führerprinzip, ein Dekret des Präsidenten oder ein metaphysischer Nomos, mit denen Parlamente ausgeschaltet, Ausnahmezustände hergestellt bzw. normalisiert und die Mengen vergattert bzw. „zerniert" werden – Teile von ihnen werden dann im rechtsfreien Raum auch gleich vernichtet oder gefoltert.

Aber auch der Totalitarismus ist erfunden worden, er ist nicht im Himmel der Ideen gewachsen, auch ist er voller Erfindungsreichtum gewesen. All die Lagermaschinerien, die Menschenvernichtungstechniken und -theorien, sie alle sind ebenso erfunden worden wie die Prinzipien der abwechselnden Machtausübung der kleisthenischen Reform, durch welche die Demokratie die Tyrannis ablöste. Und was noch interessanter ist: Die untergründige, oft nicht bewusste Erinnerung verwirklicht sich immer von neuem als Wiedererfindung der Demokratie oder zumindest als radikaldemokratische Episoden, die als solche revolutionär sind, aber eben keine Revolutionen im Sinne eines Regimewechsels von einer Oligarchie zu einer Demokratie, die diesen Namen

verdient, und nicht schon auf dem Weg ihrer Verwirklichung in eine Ochlokratie (Pöbelherrschaft) oder ein Schreckensregime mündet.

Die Frage ist nun, wie die demokratischen Elemente zu ihrem Recht kommen und wie sie dauerhaft als Regime durchgesetzt werden können, wenn die Konzentration der Macht zur Herrschaft ihnen immer schon vorauseilt und auf den Fersen ist? Und warum ist das so? Ist das das Schicksal der Politik, so wie die Anatomie Schicksal der Geschlechter zu sein geglaubt wurde? {Wir} sind, solange {wir} politisch denken und handeln, immer schon im Davor und im Danach der Demokratie, weil die Demokratie niemals ganz verwirklicht sein wird; aber das ist trivial, weil der Ausschluss konstitutiv ist für den Einschluss. Diese Trivialität gibt {uns} allerdings nicht das Recht, diesen Ausschluss des Demos aus der Sphäre der Politik, der Gesetzgebung und der politischen Handlungsinstanzen begrifflich zu etablieren bzw. zu fixieren. Intellektuelle müssen es den Leuten schon selbst überlassen, ob sie, *volens* oder *nolens,* ihre Macht weiterhin und dauerhaft an oligarchische Eliten übertragen oder ob sie sich als Demos politisch konstituieren und ihr politisches Handeln dieser Konstitution unterstellen, denn davon allein hängt es ab, ob eine Demokratie verwirklicht wird.

Wenn {wir} demokratisch gesinnt sind, müssen {wir} die vielen, wie Magie wirkenden, gedanklichen und affektiven Einschränkungen der Demokratie als Philosoph_innen kritisieren oder dekonstruieren, als demokratische Bürger_innen sollten {wir} sie destituieren, wo {wir} können und das auch wollen, um die Macht des Demos gegen die ihn beherrschenden Instanzen immer von neuem konstituieren zu helfen. Das ist, was ich als revolutionäres Handeln und Agieren im Sinne der Autonomie begreife, ob in der Sprache, in der Revolte oder – was vielleicht dauerhafter ist – über rechtsetzende Verfassungsänderungen durch den Demos bzw. dessen Vertreter_innen. Wenn die demokratische Revolution über Reformen käme, sollte es {uns} recht sein.

Literatur[1]

Abélès, M., *Le lieu du politique*, Paris 1983.

Abensour, M., *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment Machiavélien*, Paris 1997.

Arendt, H., *Macht und Gewalt*, München, Zürich 1970.

Arendt, H., *Vita activa*, München, Zürich 1981 (1958).

Aristote, *La constitution d'Athènes*, trad. par G. Mathieu et B. Haussoullier, Paris 1967.

Aristote, *Les Politiques*, traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par P. Pellegrin, Paris 1990.

Aristote, *Politique (Politikai)*, gr.-frz., Texte établi et traduit par J. Aubonnet, Paris 1960–1989.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. v. O. Gigon, neu hrsg. V. R. Nickel, Düsseldorf 2001.

Aristoteles, *Poetik*, übers. und hrsg. v. M. Fuhrmann, Stuttgart 2005.

Aristoteles, *Politik. Werke in deutscher Übersetzung*, begr. v. E. Grumach, hg. v. H. Flashar, übers. u. erl. v. E. Schütrumpf, Band 9, Berlin 1991–2005.

Assoun, P. L., *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris 1976.

Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962.

Aulagnier, P., *L'apprenti historien et le maître sorcier*, Paris 1984.

Aulagnier, P., *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Paris 1975.

Bendocchi A. M., *Inszenierung der Massen im politischen Film: Griffith, Eisenstein und Riefenstahl im Vergleich*, Hamburg 2014.

Benetka, G., *Denkstile der Psychologie*, Wien 2002.

Bieri, P., *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt/M. 2003.

---

1 Wenn ich einen Text in einer späteren als der ersten Originalausgabe verwendet habe, füge ich in Klammer das Jahr der Ersterscheinung der Originalausgabe hinzu, bei zwei posthum erschienenen Texten Freuds ist gemäß der Werkausgabe auch das Entstehungsdatum angeführt.

Bieri, P., „Was bleibt von der analytischen Philosophie?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3/2007, S. 333–344.

Bieri, P., „Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?“, in: W. Singer (Hg.): *Gehirn und Bewusstsein*, Heidelberg 1994, S. 172–180.

Bion W. R., „Attack on linkings“, in: *International Journal of Psychoanalysis*, 40, 1959, S. 308–315.

Bion W. R., *Erfahrungen in Gruppen*, Frankfurt/M. 1992 (1961).

Bion W. R., *Lernen durch Erfahrung*, Frankfurt/M. 1990 (1962).

Bion, W. R., Seminar 29 May 1977, in: *Taming Wild Thoughts*, ed. By Francesca Bion, London 1997.

Bobbio, N., *Die Zukunft der Demokratie*, Berlin 1988 (1984).

Bourdieu, P., „La représentation politique“, in: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1981, S. 36–37.

Bourdieu, P., *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt/M., 2005 (1998).

Bourdieu, P., „La délégation et le fétichisme politique“, in: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1985, S. 52–53.

Burkhardt, A., *Das Parlament und seine Sprache. Studien zur Theorie und Geschichte parlamentarischer Kommunikation*, Tübingen 2003.

Castoriadis, C., „Fait et à faire“, in: *Fait et à faire*, Paris 1997.

Castoriadis, C., *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M. 1984 (1975).

Castoriadis, C., „La logique des magmas et la question de l’autonomie“, in: *Domaines de l’homme. CL II*, Paris 1986.

Castoriadis, C., „La *polis* grecque et la création de la démocratie“, in: *Domaines de l’homme. Les carrefours du labyrinthe (CL) II*, Paris, 1990 (1977).

Castoriadis, C., *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986–87*, Paris 2002.

Clastres, P., *La société contre l’Etat : Essai d’anthropologie politique*, Paris 1974.

Certeau, M. d., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris 2016 (1987).

Certeau, M. d., *L’invention du quotidien. 1. arts de faire*, Paris 1980, dt. Übers. v. R. Vouillé, *Kunst des Handelns*. Berlin 1988.

Crubellier, M, P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe des savoirs*, Paris 2002.

Damasio, A., *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*, New York 2010.

Detienne M., *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 2006 (1968).

Derrida, J., *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits (La carte postale de Socrate à Freud et au-delà)*, Berlin 1987/89

Derrida, J., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1972 (1967).

Derrida, J., *Limited Inc.*, Evanston 1988.

Derrida, J., „Sporen. Die Stile Nietzsches“, in: W. Hamacher (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Frankfurt/M., Berlin 1986 (1973), S. 129–168.

Dick, Ph. K., *Eine andere Welt*, München 2004 (1974).

Dick, Ph. K., *The Man in the High Castle*, Boston 1962.

Didier, B., N. Jacques, (Hg.), *Collection „Manuscrits Modernes“. Manuscrits surréalistes. Aragon, Breton, Éluard, Leiris*. Soupault 1995.

Divjak, P., *Integrative Inszenierungen. Zur Szenographie von partizipativen Räumen*, Bielefeld 2012.

Duby, G., M. Perrot (Hg.), *Histoire des femmes en occident*, 5 Bde., Paris 1990.

Dumézil, G., *Mythos und Epos. Die Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker,* Frankfurt/M. 1989 (1968–1973).

Eisenstein, S.M., *Jenseits der Einstellung. Schriften zur Filmtheorie*, Frankfurt/M. 2006.

Elias, N., *Über den Prozeß der Zivilisation*, Gesammelte Schriften, Band 3, Frankfurt/M., 1997 (1939).

Elias, N., Dunning, E., *Sport und Spannung im Prozess der Zivilisation*, übers. v. D. Bremecke, N. Elias, Gesammelte Schriften Band 7, Frankfurt/M., 2003.

Engels, F., *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, in: Karl Marx/Friedrich Engels – Werke, Band 21, 5. Auflage, Berlin 1975, S. 36–84.

Erdheim, M., *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*, Frankfurt/M. 1984.

Eribond, D., *Rückkehr nach Reims*, Berlin 2016.

Ermacora, F., *Österreichische Bundesverfassungsgesetze*, Einl. und Anm. hrsg. von F. Ermacora, unter Mitarb. von A. Pelzl, Wien u. a. 1994.

Feyerabend, P., *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M. 1983.

Flasch, K., *Kampfplätze der Philosophie*, Frankfurt/M. 2008.

Foucault, M., *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978/1979*, Frankfurt/M. 2006 (2004).

Foulkes, S. H., *Gruppenanalytische Psychotherapie*, München 1974 (1964).

Frankenberg, G., U. Rödel, H. Dubiel, *Die demokratische Frage*, Frankfurt/M. 1989.

Freud, A., *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Berlin 1964.

Freud, S., *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, Gesammelte Werke Band VII. Frankfurt/M. 1990. S. 384–463.

Freud, S., *Das Ich und das Es*, Gesammelte Werke XIII, Frankfurt/M. 1999 (1923), S. 237–292.

Freud, S., *Das Unbewusste*, Gesammelte Werke X, Frankfurt/M. 1999 (1915), S. 263–303.

Freud, S., *Die Verdrängung*, Gesammelte Werke X, Frankfurt/M. 1999 (1915), S. 248–261.

Freud, S., *Entwurf zu einer Psychologie*, Gesammelte Werke Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885–1938, Frankfurt/M, 1999 (1950/1895), S. 375–486.

Freud, S., *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*, Gesammelte Werke X, Frankfurt/M. 1999 (1914), S. 126–136.

Freud, S., *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens,* Gesammelte Werke VIII. Frankfurt/M. 1999 (1911), S. 230–238.

Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse,* Gesammelte Werke XIII, Frankfurt/M. 1999 (1921), S. 73–161.

Freud, S., *Psychopathische Personen auf der Bühne,* Gesammelte Werke Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885–1938, *IX. Teil Literatur und Biographik,* Frankfurt/M, 1999 (1942/1905–6), S. 655–661

Freud, S., *Totem und Tabu*, Gesammelte Werke IX, Frankfurt/M., 1999 (1913), S. 3–194.

Freud, S. *Trauer und Melancholie,* Gesammelte Werke X, Frankfurt/M. 1999 (1917), S. 428–447.

Freud, S., *Hemmung, Symptom, Angst,* Gesammelte Werke XIV, Frankfurt/M. 1999 (1926), S. 111–205.

Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur,* Gesammelte Werke XIV, Frankfurt/M. 1999 (1930), S. 421–506.

Genet, J., *Les pompes funèbres,* Paris 1953.

Goldschmitt, V., *Le paradigme dans la dialectique platonicienne,* Paris 1985.

Gramsci, A., *Quaderni del Carcere,* 6 Bde., Turin 1948–1951.

Graumann, S. und I. Schneider (Hg.), *Verkörperte Technik – Entkörperte Frauen. Biopolitik und Geschlecht,* Frankfurt/M., New York 2003.

Gregoric, P., *Aristotle on the Common Sense,* Oxford 2011 (2007).

Grün, A., *Wider den Gehorsam,* Stuttgart 2014.

Guillaumin, C., *Sexe, race et pratique du pouvoir,* Paris 1992.

Heiland, K. (Hg.), *Kontrollierter Kontrollverlust. Jazz und Psychoanalyse,* Gießen 2016.

Heinz, M., S. Kellerer (Hg.), *Heideggers „Schwarze Hefte". Eine philosophisch-politische Debatte,* Berlin 2016.

Hetzel, A., *Die Wirksamkeit der Rede,* Bielefeld 2011.

Herzog, Ch., „Sprechen als Geste", in: Böhler, A., Herzog, Ch., Pechriggl, A. (Hg.), *Korporale Performanz*. Bielefeld 2013, 57–81.

Il Costituto del Comune di Siena volgarizzato nel 1309–1310, edizione critica a cura di M. Salem Elsheikh, Siena 2002.

Kahneman, D., *Thinking, Fast and Slow,* New York 2011.

Kant, I., *Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?"* (1784), Kants Gesammelte Werke. Akademie-Textausgabe. Band VIII, Berlin 1968, S. 33–42.

Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Kants Gesammelte Werke. Akademie-Textausgabe. Band IV, Berlin 1968, S. 385–465.

Kant, I., *Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Kants Gesammelte Werke. Akademie-Textausgabe. Band VIII, Berlin 1968, S. 15–32.

Kant, I., *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, Vorkritische Schriften Band II 1757–1777, Kants Gesammelte Werke. Akademie-Textausgabe. Band II, Berlin 1968, S. 257–272.

Kelsen, H., *Reine Rechtslehre,* Leipzig-Wien 1934.

Kelsen, H., *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart 2000 (1953).

Kernberg, O. F., *Schwere Persönlichkeitsstörungen: Theorie, Diagnose, Behandlungsstrategien,* Stuttgart 1988.

Klein, M., *Das Seelenleben des Kleinkindes*, Stuttgart 1989 (1962).

Klemperer, V., *LTI. Notitzbuch eines Philologen,* Halle a. d. S. 1957.

Kling, M. U., *QualityLand,* Berlin 2017.

Lacan, J., *Le sinthome* (S XXIII), 1975–1976, Paris 2003.

Lévêque, P., P. Vidal-Naquet*, Clisthène l'Athénien: essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon,* Paris 1964.

Loidl, C., *kleinstkompetenzen. erinnerungen aus einer geheimen kindheit,* Wien 2000.

Loraux, N., „Eloge de l'anachronisme en histoire", in: *Le genre humain* 27, Paris 1993, S. 23–39.

Loraux, N., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athenes,* Paris 1997.

Loraux, N., *La tragédie d'Athènes,* Paris 2005.

Lozowick, J., *Hitlers Bürokraten. Eichmann, seine willigen Vollstrecker und die Banalität des Bösen,* München – Zürich 2000.

Machiavelli, N., *Der Fürst,* Frankfurt/M. 2006.

Meoni, M.L., *Utopia e realtà nel Buon Governo di Ambrogio Lorenzetti. Tipologie formali nella rappresentazione dell'agire dell'uomo. Un analisi antropologica,* Florenz 2001.

Milgram, S., *Obedience to Authority,* New York 1975.

Milner, J.-C., *L'Amour de la langue*. Paris 1978.

Nancy, J.-L., *Corpus,* Berlin 2003 (2000).

Ober, J., „Aristotle's natural democracy", in: R. Kraut and S. Skultety (eds.), *Aristotle's* Politics*: Critical Essays* Lanham, Md., 2005, Rowman and Littlefield, S. 223–243.

Parsons, T., „Interaction: Social Interaction", in: *International Encyclopedia of the Social Sciences,* Bd. 7, New York 1968, S. 429–441.

Pechriggl, A., *Chiasmen. Von Platon zu Sappho – von Sappho zu uns,* Bielefeld 2007.

Pechriggl, A., *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres* Bd. I. *Du corps à l'imaginaire civique,* Paris 2000.

Pechriggl, A., *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres* Bd. II. *Critique de la métaphysique des sexes,* Paris 2000.

Pechriggl, A., „Denkakte im Leibbezug", in: Maja Soboleva (Hg.), *Das Denken des Denkens,* Bielefeld 2016, Transcript, S. 137–154.

Pechriggl, A., „Der Fußballplatz als Inszenierung homosozialer Abfuhren“, in: *Maske und Kothurn*, 4/2008, S. 91–105.

Pechriggl, A., „Der Grundabgrund der Ordnung und der Wahn“, in: U. Kadi, G. Unterthurner (Hg.), *Wahn*, Wien 2011.

Pechriggl, A., *Eros*, Wien 2009.

Pechriggl, A. „ «Le mouvement interminable de penser le pensable…» – philosopher comme ouverture de validités nouvelles“, in: S. Klimis, Ph. Chaumières, La vérité…, Brüssel 2011.

Pechriggl, A., „Utopiefähigkeit und Autonomie. Feministische Demokratieentwürfe“, in: B. Fuchs, G. Habinger (Hg.), *Rassismen & Feminismen. Differenzen*. Dokumentation des Symposiums im Rahmen der österreichischen Vorbereitungen für die Weltfrauenkonferenz 1995, Wien 1996, S. 240–249.

Pechriggl, A., *Utopiefähigkeit und Veränderung: Der Zeitbegriff und die Möglichkeit kollektiver Autonomie*, Bielefeld 1991.

Pechriggl, A. „V/erkannte Heteronomie: Elemente zu einer Kritik politischer Affekt- und Erkenntnisöko-nomie“ in: W. Roth, J. Shaked, H. Felsberger (Hg.), Das „soziale“ Unbewußte, Wien 2011, wuv_facultas, S. 99–115.

Pechriggl, A., „Versuch einer gedanklichen Visualisierung vielstimmig sich gebärdenden Denkens“, in: Böhler, A., Herzog, Ch., Pechriggl, A. (Hg.), *Korporale Performanz*. Bielefeld 2013, S. 157–180.

Pechriggl, A., „Zu Konstitution und Aisthesis eines unumgänglich/en demokratischen Körpers. On constitution and aisthesis of an inevitable (inevitably) democratic body“, in: Claudia Bosse (ed.), *Struggling Bodies in Capitalist Societies (Democracies)*, Wien 2014.

Perko, G., A. Pechriggl, *Phänomene der Angst. Geschlecht, Geschichte, Gewalt*, Wien 1995.

Pircher, W. (Hg.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999.

Ramp, W. J., „Durkheim and the Unthought: Some Dilemmas of Modernity“, in: *The Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 26/2000/1, S. 89–115.

Rancière, J., *La haine de la démocratie*, Paris 2005.

Raunig, G., *Factories of Knowledge Industries of Creativity*, Cambridge Mass. 2013.

Reik, Th., *Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion*. Leipzig, Wien, Zürich 1927.

Ricœur, P., *Zeit und Erzählung, Band 1. Zeit und historische Erzählung*, München 1988 (1983).

Rödel, U., G. Frankenberg, H. Dubiel, (Hg.), *Die demokratische Frage*, Frankfurt/M. 1990.

Rosanvallon, P., *La Contre-Démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris 2006.

Rosé, D., *L'endurance primaire*, Paris 1992.

Schon, D. A., *The Reflective Practitioner: how professionals think in action*, New York 1983.

Schuller, W. (Hg.), *Demokratie und Architektur*, München 1989.

Seitter, W., *Poetik lesen*, Berlin 2010.

Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Frankfurt/M. 1985.

Sloterdijk, P., *Du musst Dein Leben ändern*, Frankfurt/M. 2009.

Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, eingel. und übertr. von G.P. Landmann, München 1973.

Vidal-Naquet, P., *Die Schlächter der Erinnerung. Essais über den Revisionismus*, Wien 2002.

Volkan, V. D., *Blind Trust: Large Groups and Their Leaders in Times of Crisis and Terror*, Durham 2004.

Volkan, V. D., *Killing in the Name of Identity: A Study of Bloody Conflicts*, Durham 2006.

Weiß, M. (Hg.), *Bios und Zoé. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 2009.

Weiß, M., „Müßiger Widerstand? Vom subversiven Nichtstun der Philosophie am Ende der Geschichte", in: S. Hobuß, N. Tams (Hg.), *Lassen und Tun. Kulturphilosophische Debattenzum Verhältnis von Gabe und kulturellen Praktiken*, Bielefeld 2014, S. 79–97.

Wittig, Monique: „A propos du contrat social", in: D. Eribon (Hg.), *Les études gay et lesbiennes*, Paris 1998.

Bildnachweise, Filmographie und Weblinks

Bergson, H., *La perception du changement*, 2 Vorträge gehalten 1911 an der Universität Oxford, https://fr.wikisource.org/wiki/La_Perception_du_changement/Texte_entier (13.11.2017)

Brunkhorst, H., „Macht und Verfassung im Werk Hannah Arendts", in: *HannahArendt.Net Zeitschrift für politisches Denken*, Band 3, 1/2007, http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/110/186#body_ftn10 (28. Juli 2017)

Bundesministerium des Innern/Bundesarchiv (Hg.), *Dokumente zur Deutschlandpolitik. Deutsche Einheit*. Sonderedition aus den Akten des Bundeskanzleramtes 1989/90. Bearb. v. H. J. Küsters und D. Hofmann, S. 503, „Nr. 79 Gespräch des Ministerialdirigenten Duisberg mit dem Stellvertretenden Ständigen Vertreter der DDR", Glienke, Bonn, 10. November 1989 https://wiedervereinigung.bundesarchiv.de/sites/default/files/documents/

content/79_vermerk_ueber_gespraech_lasd_duisberg_mit_stellv._leiter_staev_ddr_glienke_1989–11–10.pdf (15. April 2017)

Castelli, F., „Città e Conflitto. Trasformazioni, reinvenzioni, rifondazioni“, in C. Belingardi, F. Castelli (Hg.): *Città. Politiche dello spazio urbano*, Roma 2016, https://www.academia.edu/33993733/Città_e_Conflitto._Trasformazioni_reinvenzioni_rifondazioni_in_C._Belingardi_F._Castelli_Città._Politiche_dello_spazio_urbano_Iaphitalia_Roma_2016 (18. November 2017)

Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart, https://www.dwds.de/r?q=agieren;corpus=public;format=full;date-start=1860;date-end=1930;genre=Wissenschaft;genre=Belletristik;genre=Gebrauchsliteratur;genre=Zeitung;p=2;sort=date_desc;limit=50 (15. August 2017)

DDR-Proteste, https://netzpolitik.org/2014/visualisierung-der-ddr-proteste/ (15. November 2017)

Deleuze, G., *Abécédaire*, „Désir“: Gespräche mit Claire Parnet 1988, Régie: P.-A. Boutang, Erstausstrahlung: Arte 1996. Transkription, http://www.arpla.fr/canal2/archeo/cours_2005/desirDeleuze.pdf (17. Juli 2017)

Dick, Ph.K., Vortrag über die Matrix als computergesteuerte Parallelwelt, Science-Fiction-Kongress, Metz 1977: https://www.youtube.com/watch?v=-TKY1G6l8pQ (13.November 2017).

Gobodo-Madikizela, P., „Trauma und Versöhnung – Lehren aus Südafrika“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 42/2006, http://www.bpb.de/apuz/29479/trauma-und-versoehnung-lehren-aus-suedafrika?p=all (20. Juli 2017)

Haubenstock-Ramati, R., *Alone 1*, 1974, https://i.pinimg.com/736x/b0/ca/7a/b0ca7a33eb81dfae1739bb755a144804.jpg (15. November 2017)

Holloway, J., *Changing the World without taking the power. The Meaning of Revolution Today,* London 2002, http://libcom.org/library/change-world-without-taking-power-john-holloway (01. November 2017)

Jobart, J.-C., „La notion de Constitution chez Aristote“, *Revue française de droit constitutionnel*, 63/2006/1, S. 97–143, https://www.cairn.info/revue-francaise-de-droit-constitutionnel-2006–1-page-97.htm#no1 (30.06.2017).

Mijolla-Mellor, S.d., „Infans“, in: *International Dictionary of Psychoanalysis*, http://www.encyclopedia.com/psychology/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/infans (01. November 2017)

Ottinger, U., *Dorian Gray im Spiegel der Boulevardpresse*, Deutschland 1984.

Pechriggl, A., Denkakte. *Denken das sich gebärdet*. Performance gemeinsam mit M. Cizek (Musik), M. Brandstätter (Film) und F. Ilger (Live-Video). Aufgeführt im Rahmen von Philosophy on Stage #3, 24.–27. November 2011, Haus Wittgenstein, Wien: http://homepage.univie.ac.at/arno.boehler/php/?p=4379 (15.11.2016)

Pechriggl, A., „Destituierung, Instituierung, Konstituierung... und die de/formierende Macht affektiver Besetzung“, in: *transversal*, extradisciplinaire,

05/2007, http://eipcp.net/transversal/0507/pechriggl/de (17. November 2017).

Radulovic, Z., „Krieg der Tribünen“, in: Ballesterer 27/01.08.2007, http://ballesterer.at/heft/thema/krieg-der-tribuenen.html (2. November 2017)

Sontag, S., „Fascinating Fascism“, in: *New York Review of Books*, 06.02.1975 wiederabgedruckt in: *Under the Sign of Saturn*, New York 1980, S. 73–105, http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/classes/33d/33dTexts/SontagFascinFascism75.htm (29. April 2017)

Storck, T., „How to do things without words. Worum handelt Es sich beim Agieren?“, Das Enigma von Agency, Klagenfurt 2016: https://www.youtube.com/playlist?list=PLMGyoxIQHu_VHfsSLuYAjF6g1vczg8RkK (25. Juli 2016) erscheint in: H.-H. Kögler, A. Pechriggl, R. Winter (Hg.), *Enigma Agency*, Bielefeld 2018.

Veli, A., *Maksimir Chaos: dramatic version*, 08.10.2011, https://www.youtube.com/watch?v=Fy_5TVXNWdc (2. November 2017)

Abbildungsverzeichnis